



Н. А. Соловьёв, С. В. Посадский

Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма

Н. А. Соловьёв, С. В. Посадский

Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма



НП-Принт
Санкт-Петербург
2014

УДК 111:141.44

ББК 87.21

С60

Соловьёв, Н. А.

С60 Пантеистическая метафизика и квантовая парадигма / Н. А. Соловьёв, С. В. Посадский. – СПб.: НП-Принт, 2014. – 376 с.: ил.

И. Посадский, С. В.

ISBN 978-5-905942-66-2

«Каталогизация перед публикацией», РНБ

© Соловьёв Н. А., Посадский С. В., тексты, 2014

© Издательство Зимина, оформление, 2014

ВВЕДЕНИЕ

Несмотря на огромные успехи современной науки, она еще не имеет целостного взгляда на то, что в философской традиции именуется бытием. Это выражается в том, что различные области научного знания оказываются не связанными друг с другом, а также в том, что современная наука лишена ответов на такие фундаментальные вопросы, как вопрос о первопринципе мироздания, вопросы о существовании сознания и свободы воли. На сегодняшний день вопросы о первопринципе мироздания, о том, что такое сознание или душа, остаются наукой без ответа. Также нет общепринятого ответа на вопрос о природе и способе осуществления свободы выбора. Это представляется тем более противоречивым, поскольку различные идейно-политические течения современного общества ставят вопрос о свободе личности и ее бытии в центр своих программ и практик. Более того, зачастую ссылки на науку, не обладающую ответами на эти вопросы, используются как прикрытие для пропаганды сомнительных или заведомо ложных идей в интересах ангажированных общественных групп. Между тем декларирующая свое всемогущество и всеведение наука оказывается не в состоянии объяснить принципиальные моменты мирового и человеческого бытия и, следовательно, помочь в решении самых насущных проблем человеческого существования.

В некотором смысле ситуация с пониманием фундаментальных вопросов бытия в современном мире оказывается хуже, чем в предшествующие эпохи, когда для человека, например, вопрос о существовании души не представлялся неразрешимым, как в настоящее время, где он игнорируется, обходится стороной и совершенно выпадает из контекста научного знания. Помимо вопросов о первопринципе мироздания, сознании и свободе воли существует целый ряд вопросов, которые также не получили своего решения в рамках современной естественно-научной парадигмы. К этим вопросам можно отнести вопросы рождения новой информации и эволюции Вселенной, вопросы интерпретации квантовой механики, которые, как сейчас понятно, связаны с вопросами сознания и свободы воли. При ближайшем рассмотрении оказывается, что все вышеперечисленные вопросы выходят за рамки традиционного естественно-научного дискурса и требуют более общего взгляда на проблему. Такой взгляд может быть только метафизическим, поскольку именно метафизика является источником наиболее общих концепций и теорий, которые в идеале призваны быть основанием естественно-научного дискурса и теорий специальных наук.

В настоящей работе представлена тринитарно-энергийная метафизическая модель, позволяющая построить такую систему категорий и аксиом, которые, будучи развернутыми в иерархическую логическую систему, позволяют с единой позиции описать наиболее общие свойства и особенности бытия, включая ту его часть, которая в естественных науках ассоциируется с нашей Вселенной. По сути дела данная метафизическая модель своеобразно возрождает известный метафизический дискурс Всеединства, который в предшествующем столетии во многом оказался невостребованным научным сообществом вследствие предельной концентрации исследований на конкретных результатах частных наук и недостаточного внимания к универсализации и обобщениям знания.

Представленная модель опирается на отечественную метафизику Всеединства, которая уже получила свое признание в России и на

Западе. Она также должна быть определена как панентеистическая метафизика, поскольку именно как панентеизм определяли свой образ философствования известные представители метафизики Всеединства, подчеркивая неразрывную связь Бога и мироздания. При этом предлагаемая метафизическая модель основательно раскрывает объяснительный потенциал метафизики Всеединства для современного естественно-научного знания, прекрасно коррелирует с выводами современных философских концепций нередукционного физикализма и эмерджентной парадигмы.

Основные идеи, положенные в основу излагаемой в данной книге метафизической модели, были доложены Н. А. Соловьёвым на семинарах в Санкт-Петербургском государственном университете, Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова, опубликованы в работах Н. А. Соловьёва «Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма» в сборнике «Современный российский консерватизм» (М., 2011. С. 49–76), «Квантовая метафизика Всеединства» в журнале «Метафизика» (2013. № 1 (7). С. 172–180) и докладе «Проблемы техногенной цивилизации как метафизический вызов», прочитанном на конференции «Наука. Философия. Религия» в Объединенном институте ядерных исследований, г. Дубна, в 2012 году. В дальнейшем модель была развита и уточнена в работах: Посадский С. В. Прологомены к панентеистической метафизике // Метапарадигма. Вып. 1. 2013. С. 22–56; Соловьёв Н. А. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. Вып. 1. 2013. С. 57–84; Посадский С. В., Соловьёв Н. А. Тринитарно-энергетическая метафизика как онтология свободы // Метапарадигма. Вып. 2–3. 2014. С. 18–77; Березин В. В., Соловьёв Н. А. Двухуровневая онтологическая модель живого существа // Метапарадигма. Вып. 2–3. 2014. С. 145–165; Соловьёв Н. А. Тринитарная метафизика (доклад на XXII Международных Рождественских образовательных чтениях) Москва, 2014.

Представленная книга состоит из двух частей, которые излагают рассматриваемую метафизическую модель различными «языка-

ми». В первой части книги представлен традиционный философский дискурс, дающий описание метафизической модели на классическом философском языке с опорой на категории философских систем, развивающих представления об имманентности Бога. Во второй части представлено описание, ориентированное прежде всего на естественно-научный стиль мышления, которое может быть более понятным представителям специального научного знания и философам науки.

Авторы выражают благодарность доктору физико-математических наук, профессору Т. А. Вартаняну за полезные обсуждения и оценку квантовых свойств нейрона, В. В. Березину за предоставление данных численных расчетов, выполненных в рамках двухуровневой онтологической модели живого существа, Вячеславу Рожкову за помощь в оформлении книги.

Глава первая

Тринитарно–энергийная метафизика

Ибо все из Него, Им и к Нему.

Ему слава во веки, аминь.

(Рим. 11:36)



ПРОЛЕГОМНЫ К ПАНЕНТЕИСТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ

1. Особенности возрождения метафизического знания в XXI веке

Начало XXI столетия характеризуется устойчивой тенденцией к возрождению метафизического знания. Достоянием прошлого стали неосновательные попытки неопозитивизма обозначить постметафизическую эру в истории человеческого духа. Выдержав критическое оппонирование Р. Карнапа и А. Д. Айера, считавших метафизические проблемы набором псевдопредложений, метафизическая тематика ожила в аналитической философии, имеющей определенную генетическую связь с самим неопозитивизмом. Весьма знаменательно, что именно аналитическая философия, формулирующая особый стиль мышления, претендующий на идеалы точности и логической строгости, центрирующий процедуры доказательства и обоснования, апеллирующий к анализу языка и естественно-научным данным, сегодня возрождает метафизические проблемы.

Начиная с проекта «дескриптивной» метафизики П. Ф. Стросона, полагающего, что для элементарного познания мы нуждаемся в метафизическом допущении «личностей» и «тел», метафизическая тенденция прочно закрепляется в исследованиях философско-аналитиков. При этом интенсивность освоения метафизической

тематики аналитической философией неуклонно возрастает. Если некоторые этапы развития аналитической философии предшествующего столетия можно было охарактеризовать как возвращение к натурфилософской традиции досократиков, то в своем последующем развитии она преодолела этот уровень¹. Современная аналитическая философия исследует широкий спектр метафизических тем, включающих вопросы природы пространства и времени, свободы воли, связи между сознанием и телом, универсалий, причинности, бытия Бога и др. Можно сказать, что сегодня аналитическая философия всё более тяготеет к традиционному философскому знанию со всеми присущими ему разделами и областями, в котором метафизические исследования имеют приоритетное значение.

Развитие аналитической философии демонстрирует неустранимость метафизических тем из философского дискурса. Оно прекрасно подтверждает кантовскую характеристику метафизики в значении *metaphysica naturalis* – естественной склонности человека. В то же время перед исследователем аналитической философии встает важный вопрос: возрождает ли аналитическая философия метафизику в ее изначальном фундаментальном смысле, стремится ли она легитимировать метафизическое знание *in toto*, во всей его целостности и полноте?

К сожалению, на поставленный вопрос невозможно дать однозначно положительный ответ. Не отрицая очевидных заслуг философов-аналитиков в деле реабилитации метафизического знания, приходится констатировать, что метафизический ренессанс в недрах аналитической философии носит весьма ограниченный характер. При этом препятствием для полноценного развития метафизического знания являются некоторые парадигмальные черты самой аналитической философии.

¹ Характеристика аналитической философии 80–90-х годов как возвращения назад к досократикам дана Б. Страудом. См.: Stroud B. *Analytic Philosophy and Methaphysics // Wo Steht die Analytische Philosophie Heute?* Wien, 1986. P. 58–74.

Во-первых, аналитическая философия представляет не содержательное, а лишь формально-стилевое единство. Как точно замечает А. Стролл, аналитическая философия – это не специфическая доктрина, а ряд подходов к проблемам или понятие, которое лучше всего характеризуется через семейные сходства². Аналитическая философия несет единство и преемственность стиля философского мышления, но отнюдь не концептуального содержания. Между тем именно единство и преемственность концептуального содержания необходимы для формирования целостной традиции метафизического знания. Поэтому говорить об аналитической философии как метафизической традиции практически невозможно.

Во-вторых, аналитическая философия гипертрофирует роль логико-лингвистического анализа как философского метода. Унаследовав от неопозитивизма пристрастное отношение к анализу логических форм предложений естественного языка, она впадает в своеобразный философский редукционизм, в контексте которого из поля зрения философского разума выпадают важнейшие вопросы, не укладывающиеся в прокрустово ложе аналитики форм обыденных выражений. Как верно замечает Н. Решер, аналитическая философия использует логико-лингвистический анализ в виде болеутоляющего средства³. Им она хочет снять наиболее важные и сложные философские вопросы, которые выходят за рамки простых языковых реалий и инструментария формальной логики.

Отметим, что логико-лингвистический анализ может использоваться в качестве вспомогательного философского метода. И в этом смысле прав Д. Дэвидсон, считающий одним из способов разработки метафизики метод изучения общей структуры языка. Но в

² См.: Stroll A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Columbia University Press, 2000. P. 5. Сходную оценку дает Х.-Д. Глок: «...аналитическая философия представляет собой традицию, объединяющую исследователей и по цепям взаимного влияния, и по семейным сходствам». См.: Glock H.-J. *What Is Analytic Philosophy*. Cambridge University Press, 2008. P. 205.

³ См.: Rescher N. *The Rise and Fall of Analytic Philosophy // Analytic Philosophy: Review and Reflection*. Beijing: Publishing House, 2001. P. 114–124.

случае универсализации логико-лингвистического анализа из поля зрения метафизики выпадают сложнейшие вопросы, среди которых – первостепенный метафизический вопрос об абсолютной истине и бытии.

Фундаментальный метафизический вопрос об Абсолюте есть преимущественно сверхлогический и сверхязыковой вопрос. Он требует особой сверх-логики и особого сверх-языка, превосходящих обычную логику и языковые реалии. Точнее следовало бы назвать его гиперлогическим и гиперязыковым вопросом, поскольку речь идет не о преодолении логики и языка как таковых, а об иных модусах рациональности и выражения⁴. Решение этого вопроса требует апофатизма, антиномической диалектики и, как следствие, создания особого философского категориального аппарата. При его решении невозможно опереться на обыденный язык и одну формальную логику. Если же придать логико-лингвистическому анализу центральное значение, то мы, в конце концов, должны прийти к точке зрения Д. Остина, считающего, что сама по себе истина есть всего лишь абстрактное существительное, а философам следует прикладывать свои усилия только к познанию того, что соразмерно им самим.

В-третьих, аналитическая философия пропитана сциентизмом. Она буквально заморожена естественно-научным стандартом познания. Будучи воплощением расселовского проекта, исследовательская программа аналитической философии строится на принципах кумулятивизма, то есть представляет экстенсивную, накопительную модель роста знания, в пределах которой приращение частных истин должно постепенно привести к общей

⁴ Приставка гипер- (греч. *hyper, ὑπερ* – сверх, чрезмерно) весьма точно отражает усиление (интенсификацию) основного понятия в смысле превышения некоей нормы, избыточности некоего качества. Ее использование позволяет более четко передать оттенок чрезмерности, который не совсем четко передается приставкой сверх-, отражающей более преодоление, чем усиление. О различении гиперлогического и гипологического (алогического) см. у В. С. Соловьёва: Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 243.

и окончательной⁵. Усвоенная аналитической философией модель развития ведет к своеобразной тематической «диверсификации» метафизики, воплощающейся в появлении множества частных «метафизик», по аналогии с естественно-научной специализацией⁶. В то же время количественный рост специальных «метафизик» совсем не означает содержательного прорыва. Отдельные метафизические исследования не синтезируются в окончательной истине. Напротив, они всё более утрачивают философское значение, растворяя универсальное философское знание в исключительно частных вопросах.

Метафизический «партикуляризм» аналитической философии не просто упразднил единую метафизическую алетологию. Вместе с ее упразднением была осуществлена и кардинальная реинтерпретация метафизики как таковой.

Уже В. Куайн считал, что термин «онтология», принимаемый классической метафизикой, для новой аналитической метафизики не имеет значения. Онтология у В. Куайна имеет смысл единственно в пределах специально научного знания, то есть совпадает с онтологией прежде всего естественно-научных теорий. Но в таком случае философское познание объемлет лишь специальное научное знание и даже растворяется в нем. Если же познание игнорирует вопрошание об абсолютно сущем и всех видах бытия, выходящих за узкие границы специальных научных дисциплин, то имеем ли мы

⁵ Стоявший у истоков аналитической философии Б. Рассел настаивал на сущностном единстве философии и специальных наук, полагая, что философия отличается от них только общностью своих проблем. Этот тезис был усвоен аналитическим направлением. Метафизический проект Б. Рассела включал задачу объяснения мира и приближения к тому, что он назвал «окончательной метафизической истиной». См.: Russell B. Our Knowledge of the External World. L., 1926. P. 40.

⁶ В рамках проекта аналитической философии наблюдается своеобразная «диверсификация» метафизического знания. Так, мы встречаем различные варианты «метафизик» науки, эпистемологии, пространственно-временных отношений, универсалий, модальностей, сознания, языка, искусства. При этом «диверсификация» метафизического знания принимает нефилософские формы, так что можно встретить отдельную «метафизику» микрочастиц, биологии, химии, медицины и даже феминизма.

право определять его как метафизику? Не будут ли более точными названиями для такого теоретизирования традиционные понятия философии науки, науковедения или даже науки как таковой?

П. Ф. Стросон, опираясь на подход Д. Э. Мура, полагал, что метафизика занимается всего лишь наиболее важными и общими видами вещей, которые существуют⁷. У него мы не встретим указаний на онтологическую первореальность, первосущность или первооснову. Присущая традиционной метафизике обращенность к абсолютному бытию для П. Ф. Стросона не имеет первостепенного значения. Метафизика у П. Ф. Стросона формулирует свои темы исходя из здравого смысла (*common sense*), который указывает на физические объекты и акты сознания как наиболее важные области исследования. В контексте подхода П. Ф. Стросона перспективы метафизику видятся весьма противоречивыми. В самой себе она уже не имеет критериев для развития. Ведь важность и общность исследуемых вещей философ может определять вполне произвольно. Тогда он должен или прибегнуть к критериям научного познания, что выглядит более респектабельно, или развивать философию обыденно-практического мышления, то есть защищать и систематизировать трюизмы, как это делал Д. Э. Мур. Но в любом случае речь не может идти о метафизике как таковой.

Превращаясь в заложника лингвистическо-сциентистского подхода, метафизика утрачивает свои сущностные черты. При этом в рамках аналитического направления она вообще теряет свою самостоятельную миссию. В конечном счете ее роль может быть сведена лишь к снятию традиционных философских проблем логико-лингвистическим анализом или к сведению этих проблем к

⁷ В определении метафизику П. Ф. Стросон следует подходу Д. Э. Мура, стремившегося опереться в философии на «здравый смысл» и набор трюизмов – прежде всего на убеждение людей в реальном существовании своих тел. См.: Strawson P. F. *Analysis and Metaphysics. An introduction to philosophy*. Oxford University Press, 1992; Moore G. E. *A Defense of Common Sense* // J. H. Muirhead ed., *Contemporary British Philosophy*, London: Allen and Unwin, 1925. P. 193–223.

некоему «остатку», который будет решаться нефилософскими научными методами. И в этом смысле нельзя не согласиться с пессимистическими оценками Н. Решера, считающего, что аналитическая философия совершает самоубийство, гибнет в расцвете сил не под влиянием внешней критики, а вследствие внутренней противоречивости собственной программы. Также нельзя обойти вниманием позицию А. Престона, подчеркивающего иллюзорность конструктивного содержательного единства в рамках лингвистическо-сциентистских ориентаций, и мнение Б. Уилшира, полагающего, что в своем логическом завершении аналитическая философия превращается в особый нигилизм, противоположный историческим нормам философского дискурса⁸.

2. Традиционное понятие метафизики

Чтобы избежать ошибок, осуществленных аналитической философией, необходимо провести четкую демаркацию между специально научным и метафизическим знанием. Прежде всего надо дать ясный ответ на вопрос, является ли метафизика и философия в целом наукой, и если да, то в каком смысле?

На вопрос о научном характере философско-метафизического знания следует ответить утвердительно. Восходящие к Аристотелю традиционные определения метафизики (например, Х. Вольфа, А. Г. Баумгартена, в России – Ф. А. Голубинского) характеризуют ее именно как науку.

Метафизика есть наука в общем смысле систематического и доказательного знания, в значении системы взаимосвязанных и обоснованных утверждений. Метафизика есть наука, поскольку она предполагает систематическое образование понятий, способность «сомкнуть все свои отдельные понятия и суждения как члены

⁸ См.: Aaron Preston. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London and New York: Continuum, 2007; Wilshire Bruce. *Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy*. State University of New York Press, 2002.

единого упорядоченного мыслительного целого», придать ему характер систематической завершенности⁹. Метафизика есть наука, потому что она использует систематическое мышление («мышление в системе») как наиболее экономное, эффективное и целесообразное¹⁰.

Каждая наука имеет свой предмет. И метафизика в этом смысле не является исключением. Она имеет собственную область исследований, по которой она отличается от другого научного знания. В корне неверно представлять метафизику в виде надстройки над фундаментом остальных научных дисциплин. Метафизика изначально обладает автономией и суверенитетом. Она нисходит в мир прочего научного знания, располагая собственным содержанием и смыслом.

Предмет метафизики вытекает из специфики ее вопрошания. Вопрошает же метафизика прежде всего об абсолютном основании бытия, к которому приложимы синонимические понятия онтологической первореальности, первопричины, первоэссенции, первоосновы. Именно поэтому она и удостоивается названия первой философии, *prima philosophia*. Любой вопрос и тема метафизики пронизаны этим вопросом, который ввиду его предельного характера и предмета можно назвать вопросом всех вопросов, или абсолютным вопросом. Порядок метафизического вопрошания определяет конституцию метафизического знания. Ее следует охарактеризовать как онто-теологическую¹¹. Метафизика разворачивает учение о

⁹ Имеются в виду общие характеристики научного познания у Г. Риккерта. См.: Риккерт Г. Философия жизни // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 216.

¹⁰ Имеются в виду общие характеристики научного познания у С. С. Глаголева. См.: Глаголев С. С. Истина и наука (Вступительная лекция по введению в богословие) // Богословский вестник. 1908. Т. 3. № 11.

¹¹ Понятие «онто-теология» в узком смысле принадлежит уже Канту, который выделял внутри трансцендентальной теологии космологию и онтологию, познающую первоначальное существо «посредством одних лишь понятий без всякой помощи опыта» (Критика чистого разума, I, глава III, секция 7, 660. Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Наука, 1999). В дальнейшем это понятие закрепилось как характеристика, отражающая сущностную конституцию метафизического знания.

бытия в контексте учения о Боге как наивысшем виде бытия. Можно сказать, что метафизика есть онтология Бога и теология бытия. При этом онто-теологический характер метафизического знания укоренен и обоснован в самой истории метафизики.

Напомним, что понятие «метафизика» предметно восходит к Аристотелю и изначально предстает фиксируемым и определенным понятием, которому не могут быть приписаны произвольные значения¹². Уже в классических определениях Аристотеля метафизика, с одной стороны, отождествляется с теологией, а с другой – рассматривается как наука о сущем как таковом. Такое понимание метафизики удерживается и в более поздних классических подходах, среди которых особое значение имеют подход Х. Вольфа (для западноевропейской философии) и Ф. А. Голубинского (для отечественной).

Следуя Х. Вольфу, главная часть философии – метафизика («чистая» философия) – имеет своим предметом всеобщее, которое она рассматривает в трех особенных формах – Бога как абсолютное основание или конечную причину универсума, сам универсум как упорядоченное целое (космос), а также душу как принцип единства.

Свой главный философский труд Х. Вольф так и назвал – «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах

¹² Понятием «метафизика» (др.-греч. τὰ μετὰ τὰ φυσικά – «то, что после физики») александрийский философ-перипатетик Андроник Родосский (I век до н. э.) в изданном им собрании сочинений Аристотеля озаглавил группу текстов, которые он поместил после трактатов по физике. Ввиду исследований Х. Райнера, сегодня можно считать доказанным, что это понятие изначально имело предметное значение. Скорее всего, оно появляется уже в IV–III веках до н. э., а возможное авторство принадлежит Эвдему с Родоса или Аристону Хиосскому. См.: Корет Э. Основы метафизики. Киев, 1998. С. 8; Reiner H. Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik // Zeitschrift für Philosophische Forschung 8, 1954, 210–237; Forschung 9, 1955. P. 77–99; Reiner H. Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik // Zeitschrift für philosophische Forschung 9, 1955. P. 77–99; Reiner H. The Emergence and Original Meaning of the Name 'Metaphysics' (Translated by Pierre Adler and David Paskin) // Graduate Faculty Philosophy Journal 13 (2), 1990. P. 23–53.

вообще»¹³. Ф. А. Голубинский характеризует метафизику как научное знание, выведенное из собственных начал в духе систематического единства. Следуя мысли Ф. А. Голубинского, научный характер метафизика получает в силу центральной идеи бесконечного (отрешенного, абсолютного, безусловного), сквозь которую она обращает единообразный взор на всё разнообразие опыта – «все частные идеи возводит к единству, подчиняя их одной главной идее Единого Бесконечного»¹⁴.

В новейшее время внутренние акценты метафизического познания были особенно глубоко раскрыты М. Шелером и Э. Коретом. Следуя классическому пониманию метафизики, М. Шелер рассматривает ее как знание о наличном бытии, сущности и ценности абсолютного во всех вещах¹⁵. Он видит ее цель в созерцании и осмыслении абсолютного бытия таким образом, чтобы оно соответствовало сущностной структуре мира и реальному наличному бытию. М. Шелер формулирует своеобразный императив метафизического познания, согласно которому сознание абсолютного, мира и себя самого у человека образует неразрывное структурное единство, а потому предпосылать тезис «я емь» (как Декарт) или «мир есть» (как Фома Аквинский) общему положению «существует абсолютное бытие» в надежде вывести сферу абсолютного из упомянутых двух видов бытия ошибочно.

Э. Корет последовательно защищает онто-теологическую структуру метафизики от различного рода критики, подчеркивая, что она всегда была единством всеобщего учения о бытии и философского

¹³ «Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще» (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Wolfien*) – главный философский труд Х. Вольфа. Впервые опубликован в 1720 году в Галле, выдержав при жизни мыслителя около 10 переизданий.

¹⁴ Голубинский Ф. А. Лекции философии. Вып. 1. М., 1884. С. 74.

¹⁵ См.: Шелер М. Формы знания и образование // М. Шелер. Избранные произведения (Феноменология. Герменевтика. Философия языка). М., 1994. С. 46.

учения о Боге и в этом образе вошла в традицию¹⁶. Его подход важен указанием на целостность метафизического знания, единство метафизики как науки. Определяя метафизику как науку, которая всё сущее и наше знание о нем должна обнаруживать из бытийного пра-основания, Э. Корет отмечает некоторую напряженность между двумя аспектами метафизики. С одной стороны, она есть всеобщее учение о бытии, а с другой – наука о Божественном пра-основании всего сущего, то есть учение о Боге. Целостность метафизического знания, согласно Э. Корету, остается нерушимой, поскольку совокупность того, что есть, в конечном счете может проясняться лишь из общего пра-основания, а бытие Бога может постигаться из опытного сущего и законов его бытия.

Отталкиваясь от традиционного понимания метафизики, дадим ей следующее определение. Метафизика есть наука о сущем как таковом или наука о наиболее общих видах бытия. К таким видам бытия относятся абсолютное и относительное, отраженное в классических метафизических понятиях сущего благодаря себе (*ens a se*) и сущего благодаря другому (*ens ab alio*). Следовательно, метафизика может быть определена как наука о абсолютно и относительно сущем или сущем благодаря себе и сущем благодаря другому. При этом эти два рода бытия предстают предельно универсальными, так что кроме них никакого бытия не существует. Они находятся в отношении фундирования, или онтологического обоснования, поскольку абсолютное фундирует и обосновывает относительное, поскольку только в реляции или отношении к абсолютному относительное может существовать, что соответствует самой логике его понятия.

Исходя из определения метафизики, можно говорить о внутренней архитектонике метафизического знания. Оно предполагает определенную логическую последовательность, отвечающую последовательности метафизического вопрошания.

¹⁶ См.: Корет Э. Основы метафизики. Киев, 1998. С. 9.

Прежде всего, метафизическое знание имеет свое логическое основание, или antecedent. Antecedentом метафизики предстает учение об Абсолюте. Первая стадия метафизического познания заключается в трансцендирующем движении к абсолютному бытию, в выходе за пределы относительно сущего, прорыве через него к онтологическому первоистoku. Вместе с тем, трансцендирующее движение метафизики не является единственным этапом метафизического познания. За трансцендирующим движением следует обратное, имманентизирующее. Оно предполагает возврат в мир относительного бытия с уже обретенным знанием об Абсолюте и интерпретацию всего мироздания на его основе. Отсюда учение о мироздании становится логическим следствием, или консеквентом метафизики.

Таким образом, познание абсолютной бытийной первоосновы и мира в метафизике не отделены друг от друга, а находятся в органическом единстве. Непосредственным источником метафизического знания является познание абсолютной первореальности, раскрытие которой позволяет впервые охарактеризовать метафизическое познание не только как познавательное намерение, но и как познаваемый результат. За ним следует познание мира в свете знаний об Абсолюте. Такое познание опосредованно, то есть строится не из себя, а на основании предшествующего. В итоге метафизика предстает в виде целостной онтологии, где представления о Боге и мире даны как органическое смысловое единство или монолитное религиозно-философское мировоззрение.

Уточнив традиционный смысл метафизики, необходимо ответить на вопрос: как возможно метафизическое познание?

Гносеологическим основанием метафизики является способность человека к непосредственному познанию, а именно – интеллектуальная интуиция. Она предстает полноценным типом знания наряду с дискурсивным познанием. К интуитивному познанию также применима характеристика логичности (в значении смыс-

ловой, логосной нагруженности акта познания, а не формального выведения знания). Как верно замечает С. А. Левицкий, именно интуитивизм вывел гносеологию из безвыходного тупика «мира как представления», в который она была заведена Юмом и Кантом, именно в интуитивизме «космос метафизики снова открылся человеческому духу, запретная грань между бытием и сознанием была «снята»»¹⁷.

Посредством логической интуиции формируются самоочевидные первостепенные категории метафизики, которые в дальнейшем разворачиваются в стройное логическое тело философской концепции. Разумеется, интуитивное и дискурсивное познание не существуют изолированно, непрерывно взаимодействуют. Но именно первому принадлежит приоритетная и стержневая роль, поскольку формальное выведение знания может быть произведено лишь после интуитивного предъявления начальных категорий.

3. Имманентность Абсолюта – фундамент метафизического знания

Для решения вопроса о возможности метафизического познания гносеологического основания оказывается недостаточно. Гносеологическое основание в метафизике обретает силу лишь в том случае, если оно укоренено в онтологии.

Познавательный потенциал человека должен быть связан с самим абсолютным бытием. Гносеологическое основание должно обрести абсолютный онтологический фундамент. Человеческое познание должно быть сопричастно самой первооснове сущего. Между тем, такое сопричастие возможно лишь в том случае, если бытийные отношения человека и Абсолюта не исчерпываются одним внешним, трансцендентным отношением. Человек, а с ним и всё мироздание,

¹⁷ Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения. Введение. 2. Подразделение философских дисциплин // Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003. С. 32.

должны быть имманентны Абсолюту, пребывать в Нем, находиться внутри Него.

Тема имманентности Абсолюта и мира является фундаментальной для метафизики. Это вовсе не означает, что трансцендентность Абсолюта ставится под сомнение, напротив, она всецело удерживается. Просто она уравнивается тезисом об имманентности, предоставляя метафизике прочное онтологическое основание.

Подчеркнем, что сам абсолютный вопрос метафизики имеет свою онтологическую предпосылку. Он становится оправданным лишь в том случае, если вопрошание об Абсолюте есть не только вопрошание о Нем, но также и вопрошание в Нем, и даже из Него. Чтобы найти Абсолют, человек должен пребывать в Абсолюте, должен быть изначально объят и охвачен Его всеобъемлющим и всеохватывающим бытием. И в этом смысле онтологические основания метафизики были прекрасно сформулированы стоиками, а затем переосмыслены и повторены в знаменитом высказывании апостола Павла: «В Нем мы живем, движемся и существуем» – ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν (Деян. 17, 28)¹⁸. Если мы в Нем живем, движемся и существуем, то также в Нем мы вопрошаем, мыслим, познаем. Следствием такой имманентности является исконная метафизичность человека и всего мироздания. Если же Абсолют исключительно трансцендентен, то мир и человек всецело отчуждены от Него. В таком случае метафизика теряет свою онтологическую очевидность, становится уязвимым и проблематичным знанием.

Идея имманентности Абсолюта не привносится в метафизику искусственно и извне. Представление об имманентности Абсолюта

¹⁸ Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν (Πράξεις 17:28). Ибо мы Им (в Нем) живем и движемся и существуем – фраза стоического происхождения, восходящая к изречению стоика, ученика Зенона и его преемника в управлении школой, Клеанфа из Троады (середина III века до н. э.). Ее повторяли Хрисипп, Панэций Родосский, Посидоний, являющиеся представителями Средней Стои, а также позднейшие стоики – Сенека, Мусоний, Эпиктет.

вытекает из специфики самого абсолютного бытия. Идея имманентности неразрывно связана с беспредельностью (также бесконечностью, неограниченностью, безграничностью) как существенным свойством Бога. Беспредельность Бога означает Его совершенную свободу от всякого ограничения и недостатка, а также всецелость и полноту совершенств – обладание всеми возможными совершенствами вне всякой степени и меры¹⁹.

Одним частным случаем беспредельности является атрибут вечности или беспредельности в более узком, вневременном смысле. Другим частным случаем беспредельности является атрибут вседеприсутствия (вездесущия, вседеприсуция) или беспредельности во внепространственном значении. Часто вечность объединяют с неизменностью, а неизмеримость с вседеприсутствием. Поэтому более конкретно под вседеприсутствием принято понимать независимость Бога от условий пространственного бытия, неразрывно связанную с Его подлинным и наиреальнейшим пребыванием везде и всюду²⁰. При этом все рассмотренные атрибуты, разумеется, находятся в определенной внутренней взаимосвязи, отражающей логику взаимосвязи существенных свойств Бога.

Понятие имманентности Бога и мира в богословии и философии рассматривается прежде всего в значении Божественного вездесущия. В таком случае имманентность предстает формой осуществления Божественной беспредельности в пространственном контину-

¹⁹ Ср.: «Называя Бога беспредельным (ἀόριστος, infinitus), мы разумеем, что Он не только свободен от всякого ограничения и недостатка, в каком бы то ни было отношении, но вместе обладает всеми возможными совершенствами (существенностями – realitatibus) и притом в высочайшей степени или без всякой степени и меры (ὑπερτελής, ens realissimum seu infinite perfectum)». Митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. Свято-Троицкая Православная Миссия, 2005. С. 74. «Веруем во единого Бога истинного, Вседержителя и беспредельного – ἀόριστον...» (Послан. восточн. Патриарх. о правосл. вере, член 1).

²⁰ Митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. Свято-Троицкая Православная Миссия, 2005. С. 80. «Веруй твердо и несомненно, что Бог есть... вездесущ – πανταχού παρών» (Прав. Испов. ч. 1, отв. на вопр. 17). «Существенные свойства Божии суть: быть... вездесущим, всеисполняющим, неизмеримым – τὸ εἶναι πάσι παρόντα καὶ τὰ πάντα πληρόντα, ἀμετρήρατον» (там же, отв. на вопр. 13, ср. вопр. 15).

уме мирового бытия, неизменно превосходящей этот континуум. Иными словами, Бог пребывает в пространственном мире сверхпространственным образом, не подчиняясь пространственной метрике, что позволяет утверждать всеохватывающий, всепроникающий, всевключающий, всеобъемлющий и всесодержащий характер Его присутствия – будучи вне пространства, Он пребывает всюду, заключая, содержа, охватывая и объемля в Себе всё.

Важно отметить, что о вездесущии, а через него и имманентности, можно говорить и в более широком смысле. Если Бог беспределен во времени, вечен и неизменен, то можно сказать, что Он вездеприсутствует во всём временном континууме. Иными словами, Бог пребывает в нем вневременным образом, охватывая прошлое, настоящее и будущее. В таком случае понятие имманентности расширяется до присутствия Бога в пространственно-временном мире в целом.

Из рассмотренного понятия имманентности видно, что отрицание имманентности Бога и мира предполагает и отрицание существенного свойства беспредельности, а вместе с этим означает и ревизию самого понятия абсолютного бытия. И наоборот, утверждение имманентности полагает утверждение свойства беспредельности, а в нем и раскрытие понятия абсолютного бытия. Взаимная связь положений о беспредельности и имманентности Бога находит свое выражение в специальном философском аргументе, который в современной философской литературе принято называть аргументом от беспредельности. В целях подробного рассмотрения этого аргумента привлечем анализ понятия абсолютного бытия, осуществленный В. С. Соловьёвым.

Для раскрытия смысла понятия Абсолюта недостаточно указать на отрешенность абсолютного бытия от всего относительного. Как верно указывает В. С. Соловьёв, понятие абсолютного по своему изначальному смыслу предполагает два аспекта. Во-первых, оно означает отрешенное от чего-нибудь бытие, определяется через

освобождение и отрицание всего частного и конечного. Во-вторых, оно означает бытие полное и всецелое, «обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо в противном случае оно не было бы завершённым и всецелым)»²¹. Единство двух этих определений и образует смысл понятия Абсолюта. Заметим, что логике В. С. Соловьёва в разъяснении смысла понятия абсолютного бытия следует известный специалист в области систематизации философских категорий В. Крамер²².

Продолжая мысль В. С. Соловьёва, раскроем отношение мира и Абсолюта следующим образом. По своему смыслу относительное бытие мира не является для беспредельного Абсолюта конститутивным, определяющим и образующим бытием. Существование мира не влияет на безграничный Абсолют. Абсолют существует вне зависимости от того, существует мир или нет. Вместе с тем, если мы будем мыслить Абсолют только как отдельное от мира бытие, то Абсолют и мир станут независимыми друг от друга. Но в таком случае беспредельный и безграничный Абсолют будет ограничиваться миром, поскольку мир превращается в отделенную и обособленную от Абсолюта, равнопорядковую, равносильную и равнозначную ему данность. Очевидно, что понятие Абсолюта не должно включать в себя возможность подобной ситуации, ибо через нее Абсолют ограничивается, релятивизируется, утрачивает свои сущностные характеристики и, в конечном счете, элиминируется. Вследствие этого необходимо допустить, чтобы мир не мог существовать вне беспредельного Абсолюта, чтобы мир всецело охватывался Им, существовал Им, в Нем и через Него. Так мы приходим к следующему положению: Абсолют может существовать вне мира,

²¹ Соловьёв В. С. Соч. в 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 231.

²² См.: W. Cramer. Das Absolute und das Kontingente, Frankfurt/Main 2. Aufl. 1976. «Das Absolute», Wörterbuch der philosophischen Begriffe hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner: 1955. На основании подхода В. Крамера смысл понятия Абсолюта раскрывает С. В. Месяц. См.: Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823–858.

но мир не может существовать вне Абсолюта. Иными словами, Абсолют должен быть как вне мира, так и наряду с этим должен охватывать, включать и содержать в себе мир.

Рассмотренное нами обоснование имманентности Абсолюта принято называть аргументом от беспредельности. Среди известных современных мыслителей его последовательно развивают В. Панненберг, Ф. Лерон Шульц и Ф. Клэйтон. Для В. Панненберга характерно акцентирование оппозиции истинной и дурной бесконечности, восходящей к Гегелю. Он подчеркивает включенность конечного мира в истинно бесконечное бытие Абсолюта²³. Ф. Лерон Шульц акцентирует момент квази-целостности, в соответствии с которым всецело обособленный от Абсолюта мир должен образовать вместе с ним некую «третью» псевдо-реальность, превосходящую их вместе взятые²⁴. Ф. Клэйтон детально рассматривает специфику отношения ограничения, включающего аспект разделенности, указывая на противоречивость обособления мира от неограниченного Абсолюта²⁵. Перечисляя имена мыслителей, развивающих аргумент от беспредельности и идею имманентности Абсолюта, следует подчеркнуть, что все они относят себя к определенному направлению философской мысли – панентеизму.

²³ См.: Pannenberg W. *Systematic Theology*, 3 vols, trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1991.

²⁴ См.: LeRon Shults F. *The Postfoundationalist Task of Theology*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1999; LeRon Shults F., Steven J. Sandage. *Faces of Forgiveness*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2003.

²⁵ См.: Clayton P. *God and Contemporary Science*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1997; Clayton. P. *The Problem of God in Modern Thought*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000; Clayton P. *Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective* // *In Whom We Live and Move and Have Our Being*, ed. Philip Clayton and Arthur Peacocke. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

4. Панентеизм – философия имманентного Абсолюта

4.1 Определение панентеизма

Философское направление, последовательно развивающее идею имманентности Абсолюта и мира, полагающее ее в основание метафизики, принято называть панентеизмом (от греч. $\pi\acute{\alpha}\nu$ ἐν Θεῷ – «всё в Боге»). Подчеркнем, что сегодня панентеистический поворот в метафизике во многом представляет плодотворную альтернативу изживающему себя аналитическому повороту.

Панентеизм защищает традиционное понимание метафизики, центрирующее категорию Абсолюта, утверждающее автономию метафизического знания. Панентеизм раскрывает объяснительный потенциал философской мысли для специальных наук, позиционируя идею имманентности Абсолюта в виде связующего моста между философией и специально-научным знанием и, соответственно, в виде смыслового основания последнего²⁶. При этом, в отличие от аналитической философии, панентеизм не жертвует суверенитетом метафизики в пользу специально-научного знания, а сохраняет его, демонстрируя значение и роль независимой философской рефлексии.

Термин «панентеизм» был введен в 1829 году немецким философом-теистом К. Краузе, защищавшим всеобъемлемость Абсолюта и одновременно Его личную природу. Краузе полагал, что мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире. То есть именно Краузе четко выделил панентеизм как противопоставление пантеизму. Краузе же первый применил этот термин в аналитике философских систем, проведя демаркацию между панентеизмом,

²⁶ Особую роль здесь следует отвести таким известным панентеистам философам (теологам) – ученым, как И. Барбур, А. Пикок, Ф. Клэйтон, Ф. Лерон Шульц, Н. Греггерсен, А. Нестерук и др.

классическим теизмом и всецелым отождествлением Бога и мира в пантеизме²⁷.

В современной философско-теологической мысли наиболее разработанное и унифицированное определение панентеизма предложено Н. Грегерсеном²⁸. Следуя Н. Грегерсену, панентеизм означает, что мир присутствует в Боге, но Бог не исчерпывается миром как целым – Бог превосходит мир, Он больше мира («G > W»). Тем самым панентеизм располагается между транскосмическим теизмом, всецело обособляющим мир и Бога («G / W»), и пантеизмом, всецело отождествляющим Бога с миром как целым («G = W»), утверждая идею имманентности и трансцендентности Божества.

Отталкиваясь от подхода Н. Грегерсена, укажем, что панентеизм может быть рассмотрен как экспликативная модальность теистического мирозерцания, декларирующая антиномическое единство Бога и мира, в противовес классическому теизму и пантеизму, удерживающая различие имманентности и трансцендентности Бога и мира, не нивелирующая их друг в друге и одновременно не обособляющая их друг от друга.

Сформулированное нами определение панентеизма позволяет раскрыть его содержание в нескольких существенных аспектах.

Во-первых, в контексте такого определения центрируется фундаментальный теистический смысл панентеизма – панентеизм предстает как форма теистического мирозерцания, то есть как содержательно идентичная теизму, не отличная от него система

²⁷ Термин «панентеизм» буквально означает «всё-в-Боге-изм» и представляет собой перевод немецкого слова Allingottlehre на греческий, а затем английский язык. После К. Краузе термин был введен в общее употребление, а в XX столетии особенно популяризирован Ч. Хартшорном. См.: John W. Cooper, Panentheism: The Other God of the Philosophers. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006. P. 26.

²⁸ См.: Neils H. Gregersen. Three Varieties of Panentheism // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, ed. Philip Clayton and Arthur Peacocke. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. P. 19–20.

идей, удерживающая в себе все его основополагающие принципы и константы. Панентеизм обозначается экспликативной модальностью теизма, поскольку является формой разьяснения, развертывания и актуализации содержательного богатства теистического мирозерцания в рамках раскрытия темы имманентности и трансцендентности Бога. Иными словами, панентеизм есть теизм в модусе разьяснения отношения имманентности и трансцендентности Бога и мироздания, подобно тому, как персонализм или креационизм есть теизм в модусе разьяснения личной природы Бога и созданного по Его образу человека или же генезиса мира в целом.

Во-вторых, в контексте такого определения центрируется фундаментальная антиномичность панентеизма. Декларируя имманентность и трансцендентность Бога, панентеизм не редуцирует раскрытие этого вопроса к уровню формально-логических решений, не впадает в рационализм, а оставляет пространство антиномиям. Это означает, что вопрос об имманентности и трансцендентности Бога миру неподвластен традиционно-классическим логическим формализациям, но также и не иррационален.

По точной характеристике С. Н. Булгакова, антиномии дают о себе знать везде, где человеческая мысль прикасается к «последним вопросам»²⁹. И это тем более верно в вопросе трансцендентности и имманентности Бога. Если интерпретация взаимных отношений Бога и мира не укладывается в формально-логические законы, то это связано со спецификой самого предмета мышления и познания – абсолютного бытия, создавшего эти законы (в контексте творения человека) и, соответственно, неизмеримо превосходящего их. Отсюда очевидна полная невозможность решать вопросы имманентности и трансцендентности Бога исключительно в пределах

²⁹ С. Н. Булгаков наряду с С. Л. Франком был одним из первых русских философов, назвавшим свою философию панентеизмом. О панентеистическом характере философии С. Н. Булгакова см.: O'Donnell J. The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov // *Gregorianum* 76/1, 1995. P. 31–45.

дискурсивного мышления. Невозможность эта, в свою очередь, приводит к необходимости выработки особой антиномической диалектики, отличной, например, от спекулятивно-рационалистической диалектики, для которой как раз характерно стремление «разрешать» противоречия исключительно в дискурсивно постижимых синтезах³⁰. В то же время такой подход нетождествен алогизму, а как раз представляет гиперлогизм, поскольку отражает абсолютный Логос – Логос в его высшем, всесовершенном и безусловном проявлении абсолютной интеллектуальной интуиции, отношение которого к мирозданию не укладывается в пределы традиционных логических форм.

4.2 Панентеизм, пантеизм и классический теизм

Противопоставление панентеизма, пантеизма и классического теизма требует особого рассмотрения.

Под пантеизмом необходимо понимать сущностное отождествление Бога и мира, то есть абсолютизацию и деификацию мироздания. При этом важно подчеркнуть, что в строгом смысле слова пантеизм не знает Бога как абсолютную Личность, а лишь распространяет на мир отдельные атрибуты Божественного бытия – вечность, безначальность и бесконечность, несотворимость и неуничтожимость, самобытность и другие, подменяя и замещая единого личного Бога абсолютизированным мирозданием.

³⁰ Выдающийся русский философ-панентеист С. Л. Франк подчеркивает, что антиномическая диалектика находится в прямой оппозиции к диалектике Гегеля, поскольку ее высшая ступень, ее синтез есть отражение последней тайны бытия, воплощение невыразимого ни в каком суждении и понятии. Солидаризируясь с подходом С. Л. Франка в оценках и характеристиках антиномической диалектики, отметим, что возможны различные оценки диалектики Гегеля, в частности, даваемые И. Ильиным, усматривающим в диалектике Гегеля сильный интуитивистский момент, а также такими представителями абсолютного идеализма, как Ф. Брэдли, Г. Иоахим и Б. Бозанкет, развивающими диалектику Гегеля в аспекте рационально непостижимого антиномизма – синтезов внутри Абсолюта как конкретно-всеобщего единства, преодолевающих традиционную формальную логику. В строгом смысле слова рационалистическая диалектика принадлежит главным образом левому гегельянству. См.: Франк С. Л. Непостижимое. М., 1990. С. 80.

Как верно отметил введший сам термин «пантеист» Д. Толанд, пантеизм есть воззрение «тех, кто не верит в другое вечное существование, кроме Вселенной», только на «неизмеримой и вечной вселенной пантеисты строят свою философию»³¹. Следуя точному замечанию Д. Бермана, Бог теизма для Д. Толанда не более чем *blictri*, то есть просто ничего не значащий термин³². Как указывает современный пантеист П. Харрисон, под пантеизмом Д. Толанд понимает веру в то, что лишь материальный универсум обладает Божественным бытием, и нет никакого другого Бога³³. Классический пантеизм Спинозы также исходит из нетеистического понимания Бога как всецело неопределенного существа, в котором «не имеют места ни ум, ни воля», тождественного безличной субстанции-природе³⁴.

Современный пантеизм, представленный мировым пантеистическим движением и его лидерами П. Харрисоном и М. Левиным, настаивает, что именно самоорганизующийся и саморазвивающийся универсум (или природа) как тотальность бытия есть единственно подлинное и реальное существование. Согласно П. Харрисону, пантеисты верят, что универсум как целое божественен, и не существует никакого божества кроме универсума или природы³⁵. М. Левин замечает, что пантеизм, прежде всего, не знает единого личного Бога, отрицает теистический Абсолют³⁶. Потому понятие

³¹ Цит. по: Harrison P. *Elements of Pantheism*. Element Books, 1999. P. 15; Толанд Д. *Пантеистикон* // *Английские материалисты XVIII века*. В 4 т. М., 1967. Т. 1. С. 357.

³² См.: Berman D. *Disclaimers in Blount and Toland* // Hunter & Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1992. P. 268–272. *Blytiri*, *blictri*, *blitiri*, *blituri* и другие варианты – очень старый, популярный еще у стоиков пример ничего не значащего слова.

³³ См.: Harrison P. *Elements of Pantheism* // *Post-Christian pantheism: from Bruno to Toland*. Element Books, 1999.

³⁴ Спиноза. *Этика*. Теорема 17. Королларий 2. Схолия.

³⁵ См.: *The Pantheist Credo* // P. Harrison. *Elements of Pantheism*. Element Books, 1999. P. 1.

³⁶ См.: Michael P. Levine. *Pantheism. A non-theistic concept of Deity* London and New York, 1994.

«Бог» в пантеизме лишается теистического смысла, превращается в простой синоним мирового единства, так что его использование уже не имеет определяющего значения.

Различие пантеизма и пантеизма можно охарактеризовать как оппозицию конкретного, истинного и ложного, абстрактного всеединства. Истинное, пантеистическое всеединство имеет свой центр в едином личном Боге, представляющем средоточием и фокусом целостности мироздания. Ложное, пантеистическое всеединство, напротив, имеет центр в самом мире, так что мир наделяется здесь от-себя-бытием и сам выступает объединяющим началом. Пантеистическое всеединство является обоснованным, поскольку в нем присутствует реальный центр единения, ибо личное Божественное бытие являет ту высшую конкретную форму целостности, в которой пребывают все вещи. Пантеистическое всеединство, напротив, фиктивно, поскольку в нем нет реального центра единения, нет той высшей конкретной формы целостности, в которой пребывает всё многообразие сущего.

Под классическим теизмом в современной теолого-философской и религиоведческой литературе принято понимать две формы теистического мирозерцания.

С одной стороны, классический теизм – это некий «стандартный» теизм, в котором отношения Бога и мира представлены преимущественно в монархической парадигме «Царь-царство». Бог здесь трансцендентен, самодостаточен, вечен и независим, о Его имманентности говорится или абстрактно, то есть она не раскрывается, или о ней не упоминается вообще³⁷.

В то же время остается открытым вопрос, какую именно историческую теологическую доктрину необходимо соотносить с таким теизмом? Где именно классический теизм представлен в истории?

³⁷ Можно указать на известные и широко распространенные определения И. Барбура и Х. Оуэна. См.: Барбур И. Религия и наука: история и современность. Глава двенадцатая. Бог и природа I. Классический теизм. М., 2001; Owen H. Concepts of Deity, 1971. P. 1.

К классическому теизму обычно принято относить христианский теизм (восточно- и западнохристианскую патристику с констатацией их отличия, протестантскую теологию до «неоклассики»), иудаизм и даже ислам. Подчеркнем, что интерпретируемый в такой форме классический теизм не является исторической реальностью и может быть отождествлен разве с неким абстрактным монотеизмом – формальным признанием единого Бога вне раскрытия особенности Его личного бытия, природы и сущностных свойств, а также отношения к миру и человеку.

Стоит напомнить, что, например, расхождения исламского и христианского теизма настолько велики, что простираются до признания различных и взаимоисключающих атрибутов Бога, отрицания Троичности, из которого вытекают жесткие антропоморфистские определения в исламе. Ввиду этого классический теизм предстает содержательно аморфной и исторически не соотнесенной концепцией. Разумеется, панентеизм, рожденный в недрах восточнохристианского теизма, не может оппонировать такой концепции как по причине изначальной «включенности» в нее (через восточнохристианскую патристику), так и по причине ее утопичности.

С другой стороны, классический теизм может иметь более конкретные очертания. В таком случае под ним понимается философско-теологическая доктрина, преимущественно акцентирующая трансцендентность Бога, имеющая свой образец и исторические истоки в томизме и производных от него или родственных ему концепциях. Подобное понимание классического теизма можно назвать специально философским и специально теологическим. Стоит отметить, что оно также внутренне противоречиво.

Если под классическим теизмом понимать христианскую мысль католической схоластики, восходящую к томизму, то «классический теизм» – это, прежде всего, средняя схоластика (XIII век) с ее виднейшим представителем Фомой Аквинским. Принимая данное понятие во всей точности и без оговорок, мы вынуждены вопреки

всякой логике признать патристику, традиционно оканчивающуюся для западных исследователей именами Григория I Великого (VI век, на Западе) и Иоанна Дамаскина (VIII век, на Востоке), до-классическим теизмом или даже не-классическим теизмом.

Между тем, выделив патристику в виде некоего прото-теизма, выступающего предварительным условием схоластики, мы фактически лишаем саму христианскую мысль собственного теологического фундамента, поскольку именно патристика формулирует христианский догматический кодекс и создает ту строгую оформленность христианского учения, которую на православном Востоке принято называть акривией (ἀκρίβεια).

К тому же православное понимание исторической перспективы патристики отличается от западного. Оно простирается далее времен Иоанна Дамаскина, включая Фотия I, Симеона Нового Богослова, Григория Паламу, Марка Эфесского и многих других признанных учителей, которым по праву принадлежит звание Отцов Церкви (Εκκλησιαστικοί Πατέρες).

Поэтому теологической классикой «классический теизм» может восприниматься лишь определенной группой христианских мыслителей, ставящих свое богословие и философию в зависимость от авторитетов средней схоластики, прежде всего Аквината.

Что же касается православного Востока, то он, несомненно, имеет свою классику в лице патристической традиции, временные границы которой не лимитируются неким «пред-схоластическим» периодом.

Особенность метафизики томизма заключается в неразработанности вопроса имманентности Бога и мира, в сведении этого вопроса к абстракции каузального отношения, в пределах которого теряется связь Творца и мироздания. Рассматривая существование Бога в вещах, томизм исходит из физики аристотелизма, опирающегося на постулат о том, что движимое и движущее должны быть соеди-

нены вместе³⁸. Бог здесь превращается в простую субстанцию, не имеющую отличных от нее действий (сущность и существование в Боге совпадают), которая «присутствует» в мироздании подобно тому, как причина присутствует в своем следствии. Бог всего лишь абстрактный действитель, а мир – некий внешний Ему объект, «то, в чем Он действует».

Томизм открывает широкое пространство для истолкования взаимоотношения Бога и мира в натуроморфной или природосообразной перспективе. Здесь речь идет о взаимодействии Бога и мира по образцу двух объектов, в контексте которого Бог как бы «вытесняется» из мира и тем самым локализуется в «своем» собственном мире, утрачивая всеохватывающую и всеобъемлющую мощь вездесущия.

По сути же о форме взаимодействия Бога и мира томизм может сказать лишь, что Бог присутствует в мире сокровеннейшим образом, то есть конкретизация этого присутствия не предполагается. Тем самым томизм оставляет открытым и нерешенным вопрос имманентности, допускает возможность натуралистических толкований, делая акцент исключительно на трансцендентности Бога.

Заметим, что философия томизма не может рассматриваться как всецело контрадикторное мировоззрение по отношению к панентеизму. Речь не идет об ультимативной оппозиции, поскольку томизм как форма христианского теистического мирозерцания имеет определенные точки соприкосновения с христианским

³⁸ Утверждая, что «в конце концов, еще в “Физике” VII было доказано, что движимое и движущее должны быть соединены вместе», Фома Аквинский вводит натуроморфную аналогию и обоснование во взаимоотношение Бога и мира – аналогию и обоснование совместного существования. Ср.: «Непосредственно движущее – не в смысле “ради чего”, а “откуда начало движения” – существует вместе с движимым; я говорю “вместе”, потому что между ними нет ничего посередине. Это общее для всего движимого и движущего (Phys. VII, 2)». См.: Сумма теологии. Часть 1. Вопрос 8.

панентеизмом³⁹. Вместе с тем, обходя стороной вопрос имманентности и в определенном смысле натурализируя отношения Бога и мира, томизм формирует ущербный образ Абсолюта, который становится проблематичен для теологии и апологетики.

Как отмечает известный православный богослов епископ Каллист (Уэр), в недрах томизма и классического теизма в целом утрачивается баланс между трансцендентностью и имманентностью, Божественная инаковость начинает доминировать над Божественным присутствием, распространяется тенденция представлять Бога как Творца исключительно внешнего своему творению. Универсум позиционируется как артефакт, сделанный Творцом «извне», Бог рассматривается как архитектор, строитель и инженер, а позднее как часовщик, устанавливающий космический процесс, а затем покидающий его, пребывающий в стороннем и внеположенном ему бытии⁴⁰. Подобный подход существенно ограничивает мощь Бога, суживает пространство Его действий и регион присутствия, возвращает нас к античным демиургическим трактовкам отношения Творца и мироздания.

Помимо томизма, философским воплощением классического теизма является учение Декарта. Можно сказать, что метафизические импликации томизма у Декарта получают свое полное раскрытие. Отметим, что многие положения философии Декарта выглядят наивно-натуралистически, а точнее – физикалистски. Не отрицая вездеприсутствия Бога, Декарт стремится свести это присутствие к

³⁹ Интересны попытки католических философов дополнить или reinterpretировать Аквината с точки зрения углубления имманентности и панентеизма. См.: Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. № 33. 1995; Denis Edwards. A Relation and Evolving Universe Unfolding within the Dynamism of the Divine Communion // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, ed. Philip Clayton and Arthur Peacocke. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2004.

⁴⁰ См.: Ware Kallistos. God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, P. Clayton and A. Peacocke (eds.), Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2004. P. 159.

некоему «внешнему» миру действию, считая Бога субстанцией, наряду с душой и материей. Так, у Декарта Бог воздействует на совершенно покоящуюся, свободно предоставленную самой себе и не получающую никакого внешнего импульса материю, сообщая ей импульс⁴¹. Причем философ может рассуждать о насильственном (*violentis*) или ненасильственном характере подобного действия. Бог у Декарта оказывается протяженным с точки зрения мощи (*potentia*), так что эта мощь выявляет себя или может выявить в протяженной вещи⁴².

Вообще, действие Бога в материи у Декарта приравнивается к действию иных двигательных сил – ума или любой вещи, обладающей силой передвижения тел, то есть по существу оказывается равнопорядковым с ними⁴³. На тезис «Бог положительно [реально] бесконечен, то есть присутствует всюду» Декарт решительно отвечает: «Я не допускаю этого всюду»⁴⁴. При этом, руководствуясь томистским положением о неразличимости действий и сущности в Боге, Декарт отказывается обсуждать вопрос вездесущия, считая, что гораздо легче говорить о возможном вездеприсутствии человеческого ума или ангелов. Но в таком случае Бог у Декарта, в конечном счете, превращается в некое ангелоподобное существо, воздействующее на внешний ему мир откуда-то «извне», а вовсе не пребывающее в мире и всецело не охватывающее его. Ангелическое бытие или душа, в свою очередь, также начинают обретать Божественные атрибуты.

Обозначенное выше противоречие в философии Декарта было глубоко осмыслено известным православным богословом и математиком епископом Игнатием Брянчаниновым, последователь-

⁴¹ Декарт Р. Соч. в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 587. Свое видение вездеприсутствия Бога Декарт изложил преимущественно в письмах неоплатонику Г. Мору.

⁴² Там же. С. 586.

⁴³ Там же. С. 586.

⁴⁴ Там же. С. 580.

но развивавшим антиномическую диалектику имманентности и трансцендентности Бога. Епископ Игнатий точно указал, что субстанциальный дуализм души и материи у Декарта, предполагающий полную пространственную и временную несоотнесенность души, наделяет человеческую душу или ангела по сути равнобожественным бытием, что серьезно противоречит христианскому теизму. «Декарт и его последователи признают душу субстанцией, совершенно противоположной телу, не имеющей с ним ничего общего, не имеющей никакого отношения к пространству и времени; мы признаем такую субстанцией единого Бога», – указывал православный богослов⁴⁵.

Задолго до епископа Игнатия не менее глубокие возражения Декарту были сделаны со стороны Ньютона. Панентеистические интуиции Ньютона требовали возврата Бога в природный мир, из которого в рамках механицистского подхода Декарта было изгнано всё, что не сводится к протяжению и механическому движению⁴⁶. Теология Ньютона последовательно провозглашала идею имманентности, наряду с трансцендентностью Бога. Если для Декарта Бог превращался в некое исключительно запредельное миру существо, то для Ньютона Он был подлинным Вседержителем, Пантократором⁴⁷.

Следуя Ньютону, Бог непостижимым образом существует всегда и везде, а не где-либо и когда-либо. Не будучи продолжительностью и пространством и вообще чем-то телесным, Он вездесущ не только по свойствам, но и по сущности, ибо свойство не может существовать без сущности. В Нем всё содержится и всё движется, Он

⁴⁵ Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты // Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 378.

⁴⁶ О панентеистических воззрениях Ньютона см., например, работу А. Р. Викаенса, где подробно исследуется панентеистическая концепция абсолютного пространства-времени И. Ньютона: Wickens A. R. *Toward a panentheistic philosophy of time*. Washington State University, 2010.

⁴⁷ См.: Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 659.

не испытывает воздействия от движущихся тел, и движущиеся тела не испытывают сопротивления от Его вездесущия⁴⁸. Подчеркнем, что такое понимание имманентности Бога являлось вполне христиански-ортодоксальным, совпадало с восточнопатристическим видением этого вопроса.

Возражая Декарту, Ньютон верно заметил, что его истолкование взаимоотношения универсума и Бога ведет к атеизму. Протяженный материальный мир Декарта приобретал слишком независимый и самостоятельный статус – Бог осуществлял в него свои интервенции откуда-то извне. Бог и протяженность как бы сосуществовали друг с другом, превращались в равноправные абсолютные сущности, а термин «субстанция» лишился своего исключительного значения, мог быть применим к каждому из них в одном и том же смысле⁴⁹. В таком случае Бог уже становился или не нужен, или Его бытие не могло быть обнаружено в мире.

Ньютон попытался предложить свое решение вопроса, разработав теорию абсолютного пространства и времени на основании неоплатонизма. Отметим, что современные исследования метафизики Ньютона позволили отбросить субстанциалистские трактовки его абсолютного пространства и времени, выявив их антикартезианский нон-субстанциалистский смысл⁵⁰. Ньютон вовсе не утверждал, что обычное (измеряемое, или «относительное» – в терминологии Ньютона) время или пространство абсолютны, то есть не абсолю-

⁴⁸ Там же. С. 660–661.

⁴⁹ См.: Hall A. B., Hall Boas M. Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridge, England, Cambridge University Press, 1962. P. 109. См. также: Койпе А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 230.

⁵⁰ Анализ нон-субстанциалистских интерпретаций ньютоновского абсолютного пространства-времени, а также неоплатонизма Ньютона хорошо представлен в работах Э. Словики. Нельзя не согласиться с позицией Э. Словики, согласно которой нон-субстанциализм Ньютона должен быть всецело согласован с его неоплатоническим эманативизмом. См.: Slowik E. Newton. Neo-Platonism, and the Substantialist Ontology of Space, Center for Philosophy of Science, University of Pittsburgh, Sept. 2007; Newton's Neo-Platonic Ontology of Space. Forthcoming in Foundations of Science, 2008.

тизировал и не субстанциализировал их как таковые. Он пытался выделить особую реальность, опосредующую отношения между Богом и миром, чтобы мир не был всецело отделен от Бога, как это было у Декарта.

Поскольку западнохристианская теология не знала различения сущности и энергии в Боге, то представления о некоем связующем Бога и мир бытии Ньютону приходилось брать из мира пространственно-временной метрики. Так появились «абсолютные» пространство и время, которые в понимании Ньютона были эманативным эффектом (*effectus emanativus*) изначальной сущности Божества. Иными словами, в определенном смысле они были тождественны Богу (эманация – истечение из сущности в порядке необходимости), что нашло особенное отражение в понимании абсолютного пространства как наделенного особой активностью «чувствилища» Бога (*Sensorium Dei*). Подобно Богу, они составляли вместилище всего существующего в порядке последовательности (время) или в порядке положения (пространство). Сами же они существовали безотносительно к чему-нибудь внешнему, пребывая вне всякого движения и изменения, то есть по сути были внепространственными, нематериальными и вневременными. Так возникла противоречивая концепция Ньютона, которая представляла собой теологизацию физики и физикализацию теологии и, в конечном счете, не могла быть принята ни теологией, ни физикой.

Если Ньютону не удалось найти адекватное решение вопроса о пребывании Бога в мире, то основное противоречие теологии Декарта и классического теизма было им определено весьма точно. Вместе с единомышленниками С. Кларком и Г. Мором он верно выявил отчуждение Бога и мира в классическом теизме и, как следствие, двусмысленный статус теологии, метафизики и вопроса Богопознания. Не присутствующий реально в мире Бог, в конечном счете, не может быть познан, подобно тому, как иллюзией становится человеческая душа, если она всецело внепространственна и

никак не соотносена с телом. Неоплатоник Г. Мор во многом верно назвал Декарта главой нуллибистов (the Prince of the Nullibists), поскольку на вопрос о том, где присутствует Бог, Декарт давал однозначный ответ: «Nullibi» («Нигде»).

Полемика Ньютона и Декарта выявила уязвимость классического теизма, а вместе и панентеизма, создаваемого вне четких и выверенных теологических концептов. Можно сказать, что, критикуя классический теизм, Ньютон и его единомышленники по сути сами оставались в пределах классического теизма, а потому и не смогли дать надлежащей альтернативы. Вместо того чтобы допустить антиномическое различие особой деятельно-энергетической реальности и сущности в Боге, а затем антиномически соотнести эту реальность с множеством мировых явлений, они предлагали включить в Бога особое пространство и время, в виде эманации (Ньютон) или атрибутов (Г. Мор) Бога. При этом такое пространство и время, разумеется, было не тождественно обычному и, как настаивал Г. Мор, не имело ничего общего ни с миром (время), ни с материей (пространство).

Преодоление классического теизма не может идти по пути натурализации философии и теологии. И в этом смысле путь Ньютона, С. Кларка и Г. Мора является тупиковым и бесперспективным для развития метафизической мысли. Среди современных представителей панентеизма, следующих этому пути, можно указать на представителей «процесс-теизма» и «процесс-теологии», стремящихся сблизить Бога и мир, указывающих на возможность «влияния» мира на Бога, «изменяемость» Бога (в том числе во времени), «процессы» в Его бытии и прочее, и в то же время радикально отрекающихся от всех натуралистических выводов из этих представлений. По сути, это те же тупики ньютоновской мысли, то же стремление перенести представления из окружающего мира («процесс», «взаимовлияние», «изменение») на Бога, создать в Боге «новые» реалии, подобные чувственно-предлежащей данности, и тем самым найти переход между Богом и миром, обосновать идею имманентности.

Повторяя ход мысли Ньютона, процесс-теологи вновь физикализируют метафизическое знание, то есть создают теории, содержащие сильный натурфилософский момент, неприемлемые как для теологии и философии, так и для эмпирической науки.

Подчеркнем особо, что раскрытие имманентности Бога и мира можно осуществить только на основании раскрытия особенностей самого абсолютного бытия, через спецификацию самой Божественной жизни, то есть исходя из Бога, а не из мира. Поиск связующего бытия между Богом и миром надо искать с иной стороны, обратной физической реальности и вообще тварному бытию.

Центр взаимосвязи Бога и мира должен быть обретен в самом Абсолюте как всецело личном всесовершенном бытии, конкретизирован в образе беспредельного личного существования Бога, а вовсе не в мире условных пространственно-временных форм.

Такое решение вполне соответствует внутренней логике вопроса, поскольку искать единство и точку соприкосновения абсолютного и относительного бытия можно исключительно через абсолютное бытие, а вовсе не через относительный мир, предстающий вторичным, зависимым и полностью обусловленным моментом взаимосвязи, существующий лишь в отношении к Богу.

4.3 Восточнохристианские истоки панентеистической философии

В корне неверно было бы представлять панентеизм как некую философскую новацию, возникшую вместе с философией К. Краузе или же позднее, под влиянием панентеистического поворота в западноевропейской философии. Несомненная заслуга К. Краузе заключалась прежде всего именно в терминологическом оформлении теологических и философских доктрин, соединяющих имманентность и трансцендентность Абсолюта, то есть в понятийной конкретизации, а вовсе не в создании оригинальной философской системы, от которой и ведет свой отсчет панентеистическая

мысль⁵¹. Немецкий философ дал лишь терминологическое оформление воззрениям, существовавшим уже целые века, определил форму дефинициальной идентичности для теолого-философских мирозерцаний определенного вида, но вовсе не раскрыл их внутреннюю идею впервые и во всей полноте.

В виде стройной, целостной и завершенной теолого-философской системы, имеющей свои четкие понятия и строгие формулировки, панентеизм возник именно на православном Востоке, так что именно о православном (восточнохристианском) панентеизме мы можем обоснованно говорить как о классическом и парадигмальном для всей философской и богословской мысли.

Панентеистической по сути является вся восточнохристианская патристика – от Дионисия Ареопагита до Максима Исповедника и Григория Паламы. Вместе с тем именно в учении Григория Паламы, догматизированном в постановлениях Константинопольского Собора 1351 года, мы имеем наиболее совершенную (в смысле понятийной конкретизации) систему панентеистического богословия, а также встречаем исторический прецедент закрепления панентеистических воззрений как признанного учения Церкви.

Как верно отмечает Каллист (Уэр), вся православная теология может быть вполне четко определена как паламитский панентеизм (Palamite Panentheism), включающий с себя три теологические основоположения, зафиксированные на Константинопольском Соборе 1351 года:

⁵¹ О терминологических синтезах К. Краузе и многочисленных влияниях на его систему см. исследования К. Дирксмайера: Claus Dierksmeier, *Der absolute Grund des Rechts. Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003; *Recht und Freiheit. Karl Christian Friedrich Krauses «Grundlage des Naturrechts» im Kontext des Jenaer Idealismus // International Yearbook of German Idealism / Internationales Jahrbuch für Deutschen Idealismus*, 2/ 2004; Claus Dierksmeier, *Der Freimaurer K. C. F. Krause (1781–1832) und die Rezeption seiner Philosophie*, in *Jahrbuch Quatuor Coronati*, 40/2003. *Eastern Principles within Western Metaphysics: Krause and Schopenhauer's Reception of Indian Philosophy // Conversations in Philosophy: Crossing the Boundaries* ed. Brandon, Burton, Ochieng-Odhiambo. New Castle, UK, Cambridge Scholars Press, 2008.

«Нет синтезов и сложности в Божестве, но один, единый, живой и действующий Бог существует полностью и всецело:

1. На уровне сущности, в совершенной простоте (*total simplicity*) Своего Божественного бытия.
2. На уровне Ипостаси, в тройном разнообразии (*threefold diversity*) Божественных Персон.
3. На уровне энергии, в нераздельной множественности (*indivisible multiplicity*) Своей творческой и испуительной деятельности»⁵².

Следуя Каллисту (Уэру), сам термин «панентеизм» вполне обоснованно применим к паламистскому богословию, поскольку Григорий Палама отчетливо учил о пребывании Бога в мире и мира в Боге. При этом паламистский панентеизм может быть охарактеризован как сотериологический (*soteriological panentheism*). Это означает, что несмотря на очевидный и несомненный факт совершенного и полного причастия всего мирового бытия Божественным энергиям, православное богословие учитывает реальность падшего состояния человека и всего космоса – реальность, которая не позволяет раскрыться этому причастию во всей полноте, то есть скрывает его от нас, несмотря на то, что все вещи продолжают пребывать в Боге всецело и совершенно. Человек видит это причастие как бы в зеркале, гадательно (1 Кор. 13:12), вся полнота Божественного вездеприсутствия откроется спасенному человечеству в конце веков, когда Бог будет «всё во всём» (1 Кор. 15:28), то есть преимущественно в эсхатологической перспективе. В то же время богословский разум Церкви мистически предвосхищает таинственную истину Божественного вездеприсутствия, познает ее и содержит ее в себе, хотя для большинства человечества эта истина еще не является очевидностью.

⁵² Ware Kallistos. *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas // In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, P. Clayton and A. Peacocke (eds.), Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2004. P. 165.

Панентеистические формулировки в учении Церкви разрабатывались задолго до паламизма. К древним панентеистическим определениям могут быть отнесены, например, слова Феофила Антиохийского «Он есть вместилище всего», Кирилла Иерусалимского «Он есть во всём и вне всего», Афанасия Великого «Бог пребывает во всём по своей благодати и силе, вне же всего по своему собственному естеству», Иоанна Дамаскина «Он сам для Себя место, Он всё наполняет и вне всего существует», Максима Исповедника «Он наполняет и небо, и землю, и всё, а Сам находится вне всего» и другие⁵³. Все эти определения выражали антиномический характер православного Богопознания, постулирующего имманентность и трансцендентность Бога. Затем они были лишь уточнены и более полно раскрыты в рамках сущностно-энергичной терминологии паламизма, закрепившего границу между богословием Востока и Запада, а в ней и границу между изначальной верой Церкви и последующими изменениями.

В отличие от западнохристианских подходов классического теизма, православный панентеизм утверждает неаллегорическое, наиреальнейшее и наидействительное всецелое присутствие Бога в мире. Уже Патриархами Анастасием I Антиохийским и Фотием Константинопольским были сформулированы строгие критерии учения о вездеприсутствии и всездесуции. Следуя им, в интерпретации всездесуция Бога неправомерно (то есть равносильно заблуждению) говорить, что действие (энергия) Бога в мире отделено от Его существа, что Бог присутствует в мире несущественно. Решительно отклоняются аналогии, в которых предлагается понимать присутствующего в мире Бога на манер строителя корабля, присутствующего в построенном корабле, или ткача, присутствующего

⁵³ Анализ святоотеческих формулировок, подчеркивающих имманентность Бога, дан у епископа Сильвестра (Малеванского): Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. II. Киев, 1885. § 69. Независимость от условий пространства – безграничность и всездесуция. С. 116–133.

щего в сотканной материи⁵⁴. Следуя Анастасию, строитель корабля и ткач могут отделяться от своих произведений по причине своего природного несовершенства – в силу ограниченности и смерти, и такого же рода их деятельности, смертной и ограниченной. Но Бог представляет всесовершенное неограниченное бытие, а потому Он не отделен от своих творений, всегда и всецело присущ им, в связи с чем немислимо отсутствие в мире совершенного, неограниченного и вечного Божественного существа, проявляющегося в столь же совершенных действиях.

Православное богословие предполагает всецело Божественный статус энергий и неразрывную антиномическую связь энергий с сущностью. Божественные энергии суть энергии сущностные и природные, говорит Григорий Палама, ссылаясь на Максима Исповедника. Это означает, что Божественная сущность также сопричастна мирозданию, но сопричастна антиномически, энергийно-опосредованно, а не непосредственно. Подчеркнем, что из антиномического различения энергии и сущности вовсе не следует присутствие Бога в мире некими бессущностными действиями и, соответственно, бессущностным образом. В таком случае мы бы вновь вернулись к представлениям о неполном и фиктивном присутствии. Напротив, следуя православному богословию, Бог вездесущ не одними действиями, а «самым своим существом (τῆ οὐσίᾳ – substantialiter)», поскольку действия не могут быть совершенно отделены от Его существа, могут совершаться лишь там, где находится само производящее их существо⁵⁵.

Множественность Божественных энергий коррелируется с множественностью мировых явлений. Для раскрытия этого представле-

⁵⁴ Анастасий I Антиохийский (Синаит, Αναστάσιος Α' Σιναΐτης) рассматривает образы строителя и ткача как лжеучения. См.: *Crat. de incircumscripto*, n. 1. 2. (Patr. Grace. T. 89. col. 1331). Эта тема развита в догматическом богословии Сильвестра (Малеванского). См.: Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. Т. II. Киев, 1885. С. 129–130.

⁵⁵ Митрополит Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. Свято-Троицкая Православная Миссия, 2005. С. 81.

ния Григорий Палама использует выражение Максима Исповедника «умножение Бога», выражающее взаимосвязь и взаимное соответствие множественных действий Бога и множественности фактов сотворенного мироздания. В творении Божественное существование как бы «умножается», «увеличивается» и «расширяется», что соответствует множественности сотворенного бытия: «Ибо, согласно божественному Максиму, “говорится, что Бог из желания приведения [в бытие] каждого из сущих умножается, многократно увеличиваясь промыслительными выступлениями”»⁵⁶. О том же задолго до Григория Паламы и Максима Исповедника говорит автор Ареопагитического корпуса, согласно которому, будучи единым, Бог «различается соединенно (ἡνωμένως διακρίνεται) и умножается единично (πληθύνεται ἐνικῶς), многократно увеличивается (πολλαπλασιάζεται), не отступая от Своего единства», «многократно увеличивается благодаря появлению из Него многих сущих, но при этом Он нисколько не умаляется и остается единым во множестве»⁵⁷.

Устанавливая определенное соответствие между Богом (в Его множественно-энергийном существовании) и мирозданием (во множественности его фактов и явлений), православное богословие утверждает, что мироздание в определенном смысле является частью Бога. Разумеется, речь не может идти о таком понимании соотношения части и целого, когда часть выступает конституирующим элементом целого, то есть мироздание «образует» Бога. Логика раскрытия взаимоотношения Бога и мира в восточнохристианской патристике всегда исходит из Бога, поэтому примитивно-натуралистическое видение вопроса здесь просто исключается,

⁵⁶ Григорий Палама. О Божественных энергиях и их причастии. 3. Свт. Григорий Палама. Трататы. Краснодар, 2007. Ср.: «Бог из желания приведения [в бытие] каждого из сущих умножается, многократно увеличиваясь промыслительными выступлениями, но пребывает нераздельно единым, подобно солнцу, посылающему много лучей и пребывающему в единстве». Максим Исповедник. Схолия «О Божественных именах». 2, 11. Сочинения. СПб., 2002.

⁵⁷ DN II 11:15–1, ср.: II 5:16–17. DN II 5:5–6.

не имеет никакого смысла. Всякий меризм и элементаризм здесь оказывается изначально отвергнут в пользу персоналистической диалектики и антиномий, поскольку Бог изначально имеет свое особое множественное энергийное бытие, в котором конституирует и полагает мироздание. Можно сказать, что понятие «части» берется патристикой в особом персоналистическом гиперхолистическом смысле, предполагающем сверхфундаментальный приоритет целого, в котором уже дана и присутствует собственная множественность по отношению к множественному мировому бытию. Отсюда Бог-целое может существовать и без своей части (мира), оставаясь самим собой, но часть (мир) не может существовать без Бога. Мироздание существует лишь через причастие ($\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta$) Божественным энергиям, являясь исключительно в них и через них частью ($\mu\omicron\iota\tau\alpha$) Бога⁵⁸.

Вершиной православного панентеизма становится утверждение определенного Божественного имени, которое подчеркивает неразрывную и наиреальнейшую связь Бога и мира – имени «Всё». Подчеркнем, что это особенное имя имеет библейские истоки и встречается уже в книге Сираха⁵⁹.

⁵⁸ Для обозначения связи Бога и мира в отношении «часть-целое» Отцами используется понятие мойра ($\mu\omicron\iota\tau\alpha$), означающее «часть, удел». Представление о мироздании (тварных существах) как части Бога особенно развито у Максима Исповедника в контексте его логосно-энергийных представлений – учении о причастии всего мироздания проявлениям Логоса, Бога-Слова. См.: Ambigua, PG.91, 1080BC, f.123b (в толковании на святого Григория Богослова, Ог. 14, п. 7, PG.35, 865C: $\mu\omicron\iota\tau\alpha$ Θεού р. п. II. 3, 8). См. также: Елифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

⁵⁹ Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, относится к числу второканонических книг Ветхого Завета. Ее особая роль отмечена церковным преданием. Отцы Церкви нередко использовали ее для подтверждения своих учительных мыслей. В 85-м апостольском правиле юношам советует изучать «Премудрость многоученного Сираха». В 39-м пасхальном послании Афанасия Александрийского книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, назначается для поучительного чтения оглашенным. Иоанн Дамаскин называет ее «прекрасною и очень полезною» книгою.

Наверное, самое древнее и самое точное определение панентеизма можно встретить в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Оно выглядит следующим образом:

«28. Чрез Него всё успешно достигает своего назначения, и всё держится словом Его. 29. Многое можем мы сказать, и, однако же, не постигнем Его, и конец слов: Он есть всё. 30. Где возьмем силу, чтобы прославить Его? ибо Он превыше всех дел Своих».

(Сирах. 43:28–30)⁶⁰

Текст Сираха раскрывает нам Бога как всё (τὸ πᾶν) нашего мироздания: Он есть всё (τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός). Причем этому утверждению предшествует утверждение о всеобъемлющем и всеодержательном действии Божественного Слова, что указывает на фундаментальный логосный смысл последующего положения. Но внутренняя логика изложения богословия Сираха не исчерпывается положением «Бог есть всё», а раскрывается и в последующей фразе: Он превыше всех дел Своих. Таким образом, в книге Сираха мы встречаем древнейшую антиномическую формулировку панентеистического мирозерцания: «Бог есть всё и превыше всего», развертываемую на основании логосно-энергийной теологемы.

Отцами Церкви (прежде всего Григорием Богословом, Дионисием Ареопагитом, Максимом Исповедником, Григорием Паламой и Марком Эфесским) было усвоено имя Бога Всё и Всё во всём (также Всё всего, Всё во всех), имеющее библейские истоки, отражающее факт содержания мира в Боге в энергийной модальности Его бытия. Ими определялась особая диалектика, развивалась особая последовательность антиномий, в которой Бог различался от мира, будучи един с ним, и соединялся с миром, различаясь.

Первый уровень антиномии восходил к нетождественности Божественной сущности и энергии. Согласно ей, мир соединялся с энергией Бога, и лишь опосредованно, через нее, с Божественной

⁶⁰ Греческий текст 43:26–28 Σοφία Σεραχ.

сущностью. В таком случае сущность Бога и мира не совпадали, не имели никакого непосредственного тождества. Тем самым решительно отвергались пантеистические эманативистские доктрины, ставящие знак абсолютного равенства между Богом и миром, декларирующие их всецелое сущностное совпадение, учащие о исхождении мира из сущности Божества. Наиболее полно святоотеческий подход выразился в известной формуле Бог есть Всё и Ничто (превыше всего), утверждающей Бога как Всё мироздания в Его действиях и как Ничто мироздания в Его сущности, так что отношение Божественной сущности и мира было уже сверхсущественным отношением⁶¹. Вместе с тем, не происходя из Божественной сущности, мир всё же был связан с Богом, происходил из Него. Поскольку энергия Бога есть сущностная энергия, неотличимая от Бога, есть Сам Бог, то и мир происходил из Бога, что всецело соответствовало логике Писания, согласно которому из невидимого произошло видимое, всё из Него, Им и к Нему – ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Рим. 11:36, Евр. 11:3, также 1 Кор. 8:6).

Второй уровень антиномии развертывался при утверждении определенного единства Божественных энергий и мира. Божественные энергии, а вовсе не Божественная сущность, превращались в сущностное основание мироздания. «Бог же есть и называется естеством всех существ, потому что все от Него приобщаются и этим приобщением держатся; приобщением, разумеется, не естества Божия, – прочь от такой мысли! – но приобщением Его энергии, – учил Григорий Палама. – Таким образом, Бог есть сущность существ, и в образах Он есть образ, потому что Он первообраз; и мудрость мудрствуемых и вообще Он есть всё во всех»⁶².

⁶¹ См., например: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. 5. § 8. Творения. СПб., 2002. Марк Эфесский. О сущности и энергии. § 16. Пер. А. Ф. Лосева. См.: Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы. СПб., 1997; Григорий Палама. Антиретики против Акиндина. Гл. 11. § 44 // Григорий Палама. Трактаты. Краснодар, 2010.

⁶² Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Цит. по: Архим. Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950. С. 189. Cap. 78, col. 1176 BC.

Позиционирование энергии основанием мира предполагало антиномическое различие энергии как собственно сущностной силы-действия и энергии как ее произведения, свершения, результата, энергемы (дело – ἐνέργημα, результат – τὸ ἀποτέλεσμα)⁶³. Разумеется, совершенно обособить результат и действие невозможно, их всецелое различие недостижимо. Результат есть неотъемлемая часть действия, существует только действием, в действии и через действие. Но и их всецелое отождествление вне всякого различия также неосуществимо. Обнаруживая себя сущностным основанием результата, действие в то же время имеет свою собственную сущность. Результат именовался творением или производением Божественной энергии, то есть особой действительностью, существовавшей только ей, в ней и через нее.

Таким образом, можно сказать, что мир существует как бы на кончиках Божественных энергий, не имея каких-либо субстанциальных оснований вне Бога (всякое творение из со-вечной Богу субстанции ультимативно отрицалось), но также не будучи Его сущностью, всецело не отождествляясь с энергиями, но и совершенно не обособляясь от них. По сути, мир есть творческое произведение энергий Божественной сущности, то есть просто творение, так что единственно в тварности заключается вся специфика и содержание его бытия.

Для современного философского и научного разума святоотеческое учение о имманентности Бога и мира представляет определенную сложность. Многие понятия, используемые Отцами, сегодня

⁶³ Для обозначения энергии как сущностной силы и ее результата Отцами могло использоваться одно и то же понятие – энергия, а могли различные. (См.: Григорий Палама. О Божественных энергиях и их причастии, 23. О Божественном единении и разделении, 44). Точное различие понятий, связанных с энергией, восходило к Иоанну Дамаскину, отличавшему: 1) собственно энергию (ἐνέργεια) как сущностное движение или природную деятельность; 2) «то, что производит энергию» (ἐνεργητικόν), то есть природу, или сущность; 3) самого действующего (ἐνεργῶν), пользующегося энергией, то есть ипостась; 4) «дело» энергии (ἐνέργημα), или энергему (точное изложение православной веры III, 15). Для последнего также использовался термин «совершаемое» (ἐνεργοῦμενον).

остаются не проясненными и не раскрытыми в силу их несоотнесенности с категориями философского мышления, которое с эпохи немецкого идеализма стало обособляться от теологии, начало выстраивать собственные концепты и понятия, формулировать свой лексикон.

Основополагающие понятия святоотеческого богословия сегодня должны быть прояснены, раскрыты и конкретизированы во всём богатстве своего внутреннего метафизического содержания. Они не должны оставаться застывшими абстракциями, недоступными философской, а через нее и научной мысли. В этом смысле задача перевода святоотеческой мысли на язык философского дискурса, оформление и систематизация патристического боговидения в рамках собственно философских категорий и понятий представляется весьма актуальной. При этом в подобном переводе целесообразно использовать достижения предшествующей философской мысли, глубоко взаимодействовавшие с патристикой, в различных формах использовавшие ее в качестве предпосылки философского познания, его основания и смыслового ядра. Под такой философской мыслью мы понимаем прежде всего метафизику всеединства, которая, на наш взгляд, предстает своеобразной вершиной панентеистической философии как в российском, так и в мировом масштабе.

К сожалению, в западноевропейской философской мысли до сих пор не сложилась единая школа панентеистической философии. Несмотря на блестящие достижения отдельных мыслителей, начиная с Н. Кузанского, Н. Мальбранша и К. Краузе, о панентеизме в западноевропейской мысли можно говорить вне апелляции к оформленной религиозно-философской традиции. Вместе с тем в конце XIX – начале XX столетия восточноевропейская мысль уверенно заявила о себе как о панентеистической философской традиции, дав миру метафизику всеединства. В России появилась философия, центрирующая имманентность личного Абсолюта, стремящаяся развить целостный дискурс в контексте этой идеи.

Подчеркнем, что метафизика всеединства знала свои ошибки, выраженные прежде всего в синкретической софиологии. В то же время она имела и колоссальные достижения. Ей удалось заново раскрыть, закрепить и творчески развить универсальный метафизический принцип «всё существует во всём», являющийся, по точному выражению А. Ф. Лосева, основным принципом философской классики⁶⁴. На наш взгляд, наиболее совершенными системами метафизики всеединства являются несофиологические системы С. Л. Франка, Е. Н. Трубецкого и А. Ф. Лосева, в которых последовательно осуществилось воипостазирование принципа всеединства, была дана персоналистическая интерпретация единства сущего на основании теистической идеи личного Бога.

Ниже мы попытаемся представить систему философских положений, демонстрирующую возможность построения пантеистической метафизики на основании святоотеческой теологии через привлечение определенных философом метафизики всеединства. Такая метафизика будет определена нами как тринитарно-энергетическая метафизика, поскольку ее фундаментом является тринитарный догмат, неразрывно связанный с учением о Божественных энергиях.

⁶⁴ См.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв. М., 1994. С. 121.

II.

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ТРИНИТАРНО-ЭНЕРГИЙНОЙ МЕТАФИЗИКИ

1. Абсолютное сознание

Первостепенной категорией, фундирующей целостность философской системы, является категория Абсолюта. Абсолютное бытие есть всесовершенное или беспредельное бытие. Абсолютное бытие раскрывает ту полноту совершенств, которая не знает меры и ограничений во всех отношениях и смыслах. Можно сказать, что абсолютное бытие есть плерома всех совершенств – их всесторонность, вседанность, вседостаточность и всеисполнение⁶⁵.

Будучи плеромой всех совершенств, абсолютное бытие есть личное бытие. Категория Абсолюта адекватно раскрывается только на основании персоналистической теистической онтологии, в которой первопринцип бытия предстает личным началом. Единственным онтологическим коррелятом категории Абсолюта является личный Бог тринитарно-инкарнационного теизма. Такой Бог определяет Себя как чистую, всесовершенную личность, существующую исключительно от Себя, через Себя и Собою – «Я есмь Тот, Кто Я есмь» или «Сущий» (Исх. 3:14)⁶⁶.

Именно к абсолютному личному бытию в строгом смысле применимо философское понятие Абсолютного сознания, которое вовсе не есть безличное отвлеченное мышление, и тем более не

⁶⁵ Плерома (греч. πλήρωμα – наполнение, полнота, множество) – термин в греческой философии, означающий полноту содержимого. В Новом Завете и патристике прилагается преимущественно к Богу. Например, «вся полнота (πᾶν τὸ πλήρωμα) Божества телесно» обитает во Христе (Кол. 2:9), «от полноты Его (καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) все мы приняли и благодать на благодать» (Иоанн. 1:16).

⁶⁶ Употребленное в книге Исход (3:14) еврейское выражение יהוה אשר יהוה (ehveh asher ehveh), переведенное в Септуагинте как Ἐγώ εἰμι ὁ Θεός (Я есмь Сущий), буквально означает «Я есмь Тот, Кто Я есмь». Ср. латинский перевод Ego sum qui sum, перевод на английский I am who I am и на немецкий Ich bin der, der ich bin. Греческий перевод Сущий так же точно передает преимущественное, совершенное существование и бытие, не сравнимое ни с чем в мире.

совпадает с трансцендентальным моментом человеческого познания, по сути не имеющим ничего общего с категорией Абсолюта. По точной характеристике Е. Н. Трубецкого, Абсолютное сознание предстает истиной всякого сознания и всякого мышления⁶⁷. Одновременно Абсолютное сознание предстает истиной всякой вещи, всякого явления и всего мироздания в целом.

Личный образ бытия Абсолюта отличается от личного образа бытия в нашем мире. Абсолютное бытие существует всесовершенным образом, следовательно, и сам образ личного бытия осуществляется в нем всесовершенно или беспредельно.

Личное начало в Абсолюте не имеет предела в том смысле, что Он исключает из Себя что-либо безличное в своей внутренней и внешней жизни. Когда мы говорим о Боге как Абсолютном сознании, мы характеризуем Его как полноту лично созданного бытия. В Своем Абсолютном сознании Бог всецело осознает Себя и всецело осознает сотворенный Им мир, так что не имеет ни в Себе, ни в мире неосознанных или непознанных регионов существования, неосознаваемой или непознанной жизни. В этом смысле Абсолютное сознание есть Всесознание.

В аспекте Своего внутреннего бытия Бог есть абсолютная всеосознанность и всеосознанность, ибо в Нем нет ничего бессознательного и безличного. В аспекте Своих внешних действий и, соответственно, деятельного отношения к мирозданию, Бог также есть абсолютная всеосознанность и всеосознанность, поскольку Он сознает всё в мире. Весь мир не изолирован от Абсолютного сознания, а

⁶⁷ Абсолютное сознание, несомненно, присутствует в относительном сознании, подобно тому, как оно вообще присутствует всюду. В то же время присутствие не означает тождество. Абсолютное сознание вообще всеприсуще, ибо такова специфика его бытия. Поэтому неприемлемы и противоречивы оказываются тезисы трансценденталистов, атрибутирующих индивидуально человеческому сознанию абсолютные свойства. Среди православных догматистов учение о совершенном самосознании Бога развивал епископ Сильвестр Малеванский. См.: Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. В 5 т. Киев, 1885. Т. 2. § 72. Его свойства – самосознание, всеведение, премудрость.

включен в Него, существует Им и в Нем. Абсолютное сознание является Всеединым сознанием – всесодержащим, всевключающим и всеохватывающим, так что в мире нет какого-либо региона бытия, не соотнесенного с Ним. Таким образом, Абсолютное сознание есть не только всецелая достоверность самого Себя или совершенная самодостоверность, но также и основание достоверности мира в целом.

Два аспекта Абсолютного сознания, внутренний и внешний, образуют две фундаментальных части онтологии.

Первая часть раскрывает Абсолют-в-Себе, или Бога как Единое Триипостасное Существо. Понятие Абсолют-в-Себе отражает представление о Боге как целостной в себе данности в аспекте единой целостной сущности и особенных целостных Ипостасей. В этом разделе онтологии Бог раскрывается в аспекте целостности Своего бытия вне отношения к тварному миру.

Вторая часть онтологии образуется двумя разделами. Прежде всего, она раскрывает Абсолют-для-Себя, или Бога в Его деятельной соотнесенности с Собой. Здесь раскрывается энергийно-множественный аспект внутрибожественной жизни вне ее связи с сотворенным миром. Далее, вторая часть содержит учение о Абсолюте-в-инобытии, то есть учение о творении. Здесь рассматривается бытие Абсолюта в несобственной форме, которая потенциально заключалась в предшествующей, собственной форме энергийного существования.

Разумеется, онтологию тварного бытия можно рассматривать и как относительно самостоятельный момент, хотя необходимо констатировать его логическую связь с предыдущими представлениями о Абсолюте-для-Себя.

В итоге вся онтология предстает как учение о Абсолюте-в-Себе, Абсолюте-для-Себя и Абсолюте-в-инобытии.

2. Абсолют-в-Себе: Троица

Абсолютное сознание есть Тринитарное сознание, или Троица (греч. *Αγία Τριάδα*, лат. *Trinitas*). В отличие от тварного региона бытия, где личное начало не присутствует в своем совершенном виде, а соединено с безличным моментом, Абсолютное сознание всецело конституируется Личностью. Абсолютное сознание имеет триадическую структуру. Конституирующее начало Абсолютного сознания именуется Лицом, Ипостасью (греч. *ὑπόστασις*) или Персоной (лат. *persona*).

Ипостась есть способ или образ бытия единого Божественного существа (сущности, природы). Ипостась есть то единственное, своеобразное и неповторимое, что вмещает в себе всю Божественную сущность. Если понятие сущности служит для обозначения общего или родового бытия, то Ипостась раскрывает всю полноту и целостность особенного. Вместе с тем Ипостась есть не просто особенное в его элементарном значении, присущем всем явлениям бытия, а особенное как сознающая, совершенная и суверенная Личность, в которой только и осуществляет себя Божественная природа.

Абсолютное сознание обладает единой, всецело нераздельной и неразличимой сущностью. Эта сущность реализует себя в трех особенных Лицах, отличающихся неповторимыми свойствами. Сущность есть то общее, что принадлежит всем Трем Лицам. Каждое Лицо обладает сходными свойствами – всесовершенством, беспредельностью, неограниченностью, безначальностью и бесконечностью, вечностью, неизмеримостью, безусловной святостью, всеблагостью и другими.

Обладая общими сущностными свойствами, каждое Лицо не утрачивает Своей особенности, не растворяется в природно-общем, сохраняет Свою неповторимость и своеобразие. Все три Лица Пресвятой Троицы отличаются свойствами, которые несообщимы Друг Другу, принадлежат Лицу Отца, Сына или Святого Духа.

Бог-Отец есть первое Лицо Святой Троицы. Само имя «Отец» является апофатическим именем. Оно не означает физиологического отцовства, свойственного нашему миру. Бог-Отец есть Абсолютный Ум, или Нус (Νοῦς)⁶⁸.

«Он – Ум, Бездна разума, Родитель Слова и чрез Слово Изводитель Духа, Который Его открывает»⁶⁹. Он – «Высочайший Ум, верховное Благо, сверхживое и пребожественное Естество...»⁷⁰, «Ум безначальный, единственный и сущностным образом сущий Родитель единственного и безначального Слова; Источник единственной и вечной Жизни, то есть Святого Духа»⁷¹. Он – «Первый Ум Сущий, Бог единосущное в Себе имеет Слово с Духом соприносущным, без Слова и Духа никогда не бывая»⁷².

Абсолютный Ум есть Архе (Ἄρχή) – первоначало, первопринцип и первопричина Абсолютного сознания, а через Него и всего мироздания в целом. Абсолютный Ум предстает структурообразующим началом Абсолютного сознания. Он являет Собой личностный, «Я-образный» принцип единства сознательной жизни Абсолюта. Он выступает ее центром, фокусом и средоточием. Он есть созерцающий и волящий Разум, а потому может быть назван созерцающе-управляющим «Я»⁷³ внутрибожественной жизни. Как начало

⁶⁸ Нус (греч. νοῦς – разум, мысль, дух) – ум, термин греческой философии, означающий начало сознания, отражающий принцип интуитивного знания (в отличие от дискурсивно-рассудочного), используемый восточнохристианской патристикой для обозначения Бога-Отца.

⁶⁹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Книга 1. Глава XII. М., 1992.

⁷⁰ Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Глава VII. 34. Краснодар, 2006.

⁷¹ Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы. § 4 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993.

⁷² Никита Стифат. Третья сотница умозрительных глав. Сотница о любви и совершенстве жизни. § 5 // Добротолюбие. Т. 5. М., 1900.

⁷³ Термин «созерцающе-управляющее Я» был введен Н. А. Соловьёвым См.: Соловьёв Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм, М., 2011. С. 49–76; Квантовая метафизика Всеединства // Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. Вып. 1. 2013. С. 57–84.

созерцания, Он есть Свидетель, присутствующий во всех актах созерцания Абсолютного сознания. Как начало управления, Он есть деятельный Субъект организации жизни Абсолютного сознания.

Бог-Отец порождает Бога-Сына, или Слово (Логос, Λόγος). Подобно Богу-Отцу, Бог-Сын – апофатическое имя. Бог не имеет физиологического сыновства. В то же время Его невозможно понимать и как внешнее, профорическое слово. Он соотносим с внутренним словом – эндиатетическим логосом (λογος ἐνδιάθετος). Он есть Абсолютная Идея, Мысль, Смысл, Премудрость-София (Σοφία) Бога-Отца⁷⁴.

Абсолютный Ум вечно рождает Абсолютный Логос – Абсолютный Смысл, Мысль, Идею, Форму. Абсолютный Логос также можно охарактеризовать как Абсолютное Мышление, Фронесис (Φρόνησις), Ноэсис (Νόησις) или Премудрость – Софию (Σοφία), поскольку речь идет не только о единичных мыслетформах, а о мышлении в его всецелостности и всеполноте, о мышлении как таковом⁷⁵, которое одновременно связано с оформлением самого Абсолюта. При этом Абсолютная Мысль Бога не является простой способностью. Порождаясь абсолютным личным бытием, Она Сама обладает личным бытием, то есть является Ипостасью. Абсолютно

⁷⁴ В греческой философии, а затем и у Святых Отцов, внутреннее слово получило название эндиатетического (духовного, внутреннего) логоса (λογος ἐνδιάθετος), то есть слова, которое осуществляется без телесного аппарата речи, не нуждается в звуковом оформлении. Этот внутренний логос противопоставлялся внешнему, звуковому или профорическому логосу (λογος προφορικός), то есть вещественно произносимому слову. Внутренний и внешний логосы описывались как существующий в человеческой душе смысл и выражаемый внешним физическим действием знак, представленный буквами и словами физической речи. Именно эндиатетический логос соотносился с Логосом Бога.

⁷⁵ Восходящее к Античности и особенно Аристотелю современное философское понятие Ноэсис (Νόησις) удачно передает мышление как такое, отличное от мыслимого предмета и отдельного мыслепредставления (ноэмы). У Максима Исповедника и в патристике часто используется понятие Фронесис (Φρόνησις) в значении Премудрости и Рассудительности Божией, содержащей отдельные мысли Бога. Это понятие не адаптировано современной философией. Сверх того, оно уже принято в этическом значении добродетели рассудительности (греч. φρόνησις, лат. prudentia, нем. Klugheit, англ. prudence). О Боге как Νόησις у Максима Исповедника см.: Migne, 90, col. 1167–17, πβ.

личный Ум порождает абсолютно личную Мысль-Форму, которая предстает логическим (логосным, мыслительным, ноэтическим) «Я» Абсолюта.

Важно учесть, что логическое «Я» называется таковым не в смысле тождества несовершенному дискурсивному мышлению. Оно называется таковым в силу тождества всецело непосредственному Мышлению – абсолютной интеллектуальной интуиции⁷⁶.

Бог-Отец извечно производит Бога-Духа, или Пневму (Πνεῦμα)⁷⁷. Божественный Дух есть также апофатическое имя.

⁷⁶ Ср. православное учение о всецело непосредственном знании Богом Себя и всего сущего, изложенное в православно-догматических системах. См.: Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православно-догматического богословия. В 5 т. Киев, 1885. Т. 2. § 72. Философский разум давно определил Божественный интеллект как *intuitus originarius*. Божественное созерцание (интуиция) бытийно созидает созерцаемое, поэтому для познания существующих предметов ему не нужно дискурсивное мышление (рассудок): оно знает всё внутренне-интуитивным, а не внешним дискурсивным образом, знает благодаря интеллектуальной интуиции. Божественная первоначально-творящая интуиция (*intuitus originarius*) есть исключительно созерцание, а мышление уже как бы включено в эту интуитивную деятельность и в силу этого не имеет дискурсивного характера. Человеческая интуиция как конечная, выводная, нетворческая и производная (*intuitus derivatus*) отличается от Божественной, поскольку зависит от созерцаемого как данности, не способна создать предмет, должна лишь получить его. Подробную характеристику *intuitus originarius* «интуитивного интеллекта» (*intellectus archetypus*) дает Кант в § 77 «Критики способности суждения».

⁷⁷ Пневма (греч. πνεῦμα – дыхание, дуновение, дух) – термин греческой философии, используемый для именованя Святого Духа (Ἅγιο Πνεῦμα) в христианском богословии. В античной мысли, прежде всего у стоиков, где это понятие достигло предельной глубины, пневма означала всеобъемлющее жизнетворящее и космозозидающее начало, представляющее «огненный эфир» (Diog. L. VII 137; 139), свойственный всему миру и особенно психическим процессам. Ее можно охарактеризовать как субстрат – носитель всех вещей и особенно живой души. Ее «напряжением» (τόνος) образовывались все вещи, являющие различные состояния пневмы. От элементарных физических понятий пневма отличалась тем, что могла «чувствовать» и «ощущать», представляла «мировую душу», «сочувствующую» мирозданию (Sext. Adv. M. IX 79; SVF 11 411; 792; 912), то есть чувствующую мир и формирующую его в своих ощущениях. Универсальность пневмы, а также ее способность к ощущениям, свойственным личности, раскрывали перспективу для христианской рецепции. Христианская рецепция понятия пневмы означала ее совершенную имматериализацию и персонализацию. Пневма стала подлинным Духом – личным и невещественным. О рецепции пневмы в христианстве см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т. VIII. Кн. I, II. § Пневма в античном христианстве. М., 1992, 1994.

Всесовершенная мыслительная жизнь Абсолютного сознания не происходит в отрыве от третьей Ипостаси – Святого Духа. Святой Дух является, с одной стороны, животворящим Субстратом, наполняющим мыслеформы Бога Слова, с другой стороны, Он есть все-совершенное ощущение, чувство, восприятие⁷⁸. Бог есть не только мыслящий Ум. Он также есть Ум чувствующий, воспринимающий. Созерцающе-управляющее «Я» Бога существует не только в очевидности собственного мышления, но и в очевидности своего собственного живого ощущающего Субстрата.

Будучи личным бытием, Абсолютный Ум в вечности производит Абсолютный Субстрат-Ощущение. Абсолютное Ощущение не есть лишь некая способность, а целостное духовное «Я» Абсолюта – Его воспринимающее, перцептивное, пневматическое «Я», отличное от «Я» логического. Подобно логическому «Я», воспринимающее пневматическое «Я» производится совершенным личным «Я» Бога-Отца, а потому также является совершенной Личностью.

Следует отметить, что Абсолютное Ощущение Бога не тождественно относительному. Оно не нуждается в органах чувств, осуществляется всецело бестелесно и непосредственно – как абсолютная

⁷⁸ Учение о чувстве Божиим в отечественном православном догматическом богословии наиболее разработано епископом Сильвестром (Малеванским): «Откровение приписывает Богу сердце с его отправлениями, то есть чувствованиями»; «Само собой понятно, что судя о чувствованиях Божиих по чувствованиям нашего конечного духа, мы должны рассуждать о них богоприлично, исключая из них всё то, что несвойственно бесконечному и совершенному Духу, хотя в то же время должны остерегаться, чтобы не впасть в пуристические представления о Боге, которые лишают Его живых и определенных чувствований». См.: Епископ Каневский Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия. В 5 т. Киев, 1885. Т. 2. § 76. Чувство или чувствование Божие. С. 162, 165. Это учение также содержится в догматике Иустина (Поповича). См.: § 20. [Духовное] Божие чувство. Отдел первый. Бог в сущности. Часть первая. Бог в самом себе // Догматика Православной Церкви. Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. Учение о Святом Духе как чувстве и ощущении Божиим представлено в православной аскетической литературе. Например, епископ Игнатий (Брянчанинов) развивал это представление исходя из теоморфной аналогии Троицы и человека, усматривая в духовных ощущениях и чувствах человеческой души, отличающихся от физиологически обусловленных чувств животных, образ Духа Божиего. См.: Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Т. 2. О образе и подобию Божиих в человеке. М., 1998. С. 128–136.

чувственная интуиция. Таким образом, тринитарная структура Абсолютного сознания представляет собой Абсолютный Ум, который порождает Абсолютную Мысль и производит живой Субстрат-Ощущение. Все три принципа Абсолютного сознания являются совершенными Личностями, Ипостасями, Персонами, отличающимися особыми свойствами.

Личное свойство Ипостаси Ума-Отца – нерожденность (*ἀγεννησία*, *innativitas*). Он предстает безначальным (*ἀναρχος*) и беспричинным (*ἀναίτιος*) в структуре Абсолютного сознания. Личное свойство Ипостаси Сына-Слова, или Абсолютной Мысли, заключается в Ее рожденности (*γέννησις*, *generatio*). Она порождена Абсолютным Умом. Личное свойство Ипостаси Святого Духа, или Абсолютного Субстрата-Ощущения, заключается в Его исхождении (*ἐκπόρευσις*, *processio*). Он произведен Абсолютным Умом. Тринитарная структура Абсолютного сознания представляет монархию или единоначалие Абсолютного Ума, выступающего началом (*ἀρχή*) и причиной (*αἰτία*) по отношению к Своей Мысли-Форме и Своему Субстрату-Ощущению.

Единоначалие Абсолютного Ума в структуре Абсолютного сознания не означает, что Слово и Дух существуют раздельно. Они пребывают в состоянии взаимопроникновения и нерасторжимого взаимного общения не только с Умом-Отцом, но и Друг с Другом. Можно сказать, что Они взаимно соотносятся между Собой как Субстрат и Форма Абсолютного сознания⁷⁹.

⁷⁹ В данном случае понятия «субстрат» и «форма» применительно к Абсолютному сознанию используются нами в идеалистической интерпретации. Подчеркнем, что возможность применения этих понятий к жизни сознания вообще обоснована идеалистической философией и широко применяется ею. Достаточно указать пример феноменологии, которая говорит о субстрате и форме сознания: см., например: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Гл. 1. Факт и сущность. § 11, 14, 15. М., 1999. При этом важно подчеркнуть, что уже в Античности (например, у стоиков) понятие «пневма» соотносилось с носителем-субстратом жизни и особенно психического бытия.

Абсолютный Дух можно назвать Субстратом, поскольку Он предстает Носителем Абсолютной Мысли⁸⁰. Он есть воспринимающий Носитель смысловых определенностей. Как чистое, совершенное Ощущение, Он воспринимает Мысль, Идею Абсолюта, целиком пронизан Ею. Абсолютная Мысль-Форма извечно оформляет Дух. Дух всегда оформлен Мыслью, пронизан Идеей, а не существует как обособленное от смысла ощущение.

Мысль также предполагает субстрат, подразумевает своего живого носителя. Абсолютная Мысль – не абстрактное, оторванное от жизни мышление, а живая, исполненная ощущений Мысль-Форма.

Дух пребывает в Идее, а Идея в Духе. Идея всегда духовна, а Дух всегда идеен, насыщен смыслами. Их взаимное проникновение фундируется Умом, являющим Собой «перво-Я» Абсолюта, порождающим Ипостась-Мысль и изводящим Ипостась-Дух, нерасторжимо сопребывающим в Них. В контексте изложения нашей метафизики следует особо подчеркнуть субстанциальность Духа. Отметим, что применение к Духу категории «субстанция» осуществляется нами в двух смыслах.

Во-первых, через эту категорию подчеркивается безусловная универсальность и онтологическая фундаментальность Духа как первоначала. Тем самым подлинно абсолютное понимание Духа противопоставля-

⁸⁰ В современной философской и естественно-научной литературе вопрос о тринитарной структуре Абсолюта наиболее полно рассмотрен в следующих работах: Соловьёв Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М., 2011. С. 49–76; Квантовая метафизика Всеединства // Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180; Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. Вып. 1. 2013. С. 57–84. В этих работах третья Ипостась Пресвятой Троицы – Святой Дух был определен в качестве Абсолютного Субстрата, Который оформляется Логосом, второй Ипостасью Пресвятой Троицы. Подчеркнем, что данный подход позволяет избавиться от противоречий, связанных с идеей существования независимой от Абсолюта материи, а также обосновать идею имманентности Абсолюта и мира с опорой на естественно-научные данные. Следует отметить, что в указанных работах о Святом Духе говорилось скорее как об энергичном начале бытия, что больше соответствует языку и аксиоматике более ранней версии метафизической модели автора, близкой естественно-научному взгляду на мироздание.

ется ограниченным субъективно-идеалистическим трактовкам и специфически антропологическим интерпретациям. Тем самым понятие Духа проецируется в безусловно-онтологический план, который также присущ этому понятию изначально, ибо, будучи выражен через философское понятие Пневма в прамонотеистических философах античной мысли, Дух означал универсальный чувствующий и созидующий чувственно данное бытие имманентный мирообразующий принцип, что содействовало его рецепции христианской мыслью через ипостасно-персоналистическое истолкование, отразившись в наделении преимущественно жизненноящими и житнетворящими определениями – Жизнь, Господь Животворящий, Податель Жизни⁸¹, а также проявилось в связи с понятием благодати как внутренне осязаемой силы, передающей духовные ощущения, то есть ощущения Божества⁸².

Во-вторых, субстанциальность Духа позволяет акцентировать противоположность тринитарно-энергийной метафизики и материализма, для которого субстанциальность равнозначна абстрактной «материальности», тавтологически полагающейся в основание материальных же вещей. Следуя тринитарно-энергийной метафизике, субстанцией физического мира является не абстрактная «материя», а конкретное духовное начало, а потому Дух может быть отождествлен с субстанцией по преимуществу. Вместе с тем, подчеркивание субстанциальности Духа не означает размывание грани между понятиями Ипостась Духа и Божественная сущность, а

⁸¹ «И как невозможно в человеке быть слову или уму без души, так невозможно полагать Сына со Отцом без Святого Духа. Ибо как возможно Богу живому быть без жизни? Дух же Святой есть жизнь». См.: Симеон Новый Богослов. Слова. Слово 60. «Дух есть податель жизни» (ζωής χορηγός). См.: Василий Великий. О Святом Духе к Амфилохию. Гл. 9.

⁸² Об этом говорит прежде всего широко используемое в православной аскетике словосочетание «благодать Святого Духа» и его синоним «Божественная благодать», связанный с обожением: «Благодатное обожение – жизнь во Святом Духе (Χαρισματικὴ θέωση – Αγιοπνευματικὴ ζωή). См.: Димитрий Целенгидис. Вклад свт. Григория Паламы в исихазм. Богословские условия для жизни во Святом Духе. М., 2010. «Духом Святым оживотворяется дух, переводится из ощущений плотских и душевных в ощущения духовные». См.: Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Т. 2. Гл. 8.

только указывает на фундаментальную существенность и основательность Его бытия.

3. Абсолют-для-Себя и Абсолют-в-ином: Божественные энергии, созидающие мироздание

Абсолют обладает не только бытием в Себе, но и бытием для Себя⁸³. Если Абсолют-в-Себе есть Бог в отношении Своей внутренней троическо-единосущной жизни, то Абсолют-для-Себя – Бог в Своих внешних действиях или энергиях.

Божественные энергии – внешние проявления, исхождения, силы или действия-движения Божественной сущности. Они есть Сам Бог, так что имя «Бог» принадлежит не только Божественной сущности, но и ее энергиям. Божественные энергии личны, ипостасны. Каждая Божественная энергия является триипостасной, то есть принадлежит всем Лицам Троицы. «Действие несозданной сущности есть нечто общее, хотя оно и свойственно каждому Лицу», – говорит Кирилл Александрийский⁸⁴. Следуя Григорию Паламе, энергия есть общая Божественная сила и действие Триипостасного Бога⁸⁵.

С точки зрения диалектики единого и многого, Божественная сущность есть единое Абсолюта, а энергии – многое. Сам Абсолют в таком случае предстает как Единое-и-многое, или нераздельная и неслитная

⁸³ Для-себя-бытие (нем. Das Fürsichsein) – категория диалектики, отражающая завершенность качественного бытия, его «бесконечное возвращение в себя» (Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 224), а также свойство субъекта оставаться собой вне присутствия объекта – «снятие отношения и связи с другим» (Энциклопедия. § 91). Категория «для-себя-бытие» весьма удобна для выражения множественной энергийной деятельности личного Абсолюта, поскольку отражает переход одного во многое (качество, доведшее себя в для-себя-бытии до кульминационной точки, переходит в количество) вне связи с инобытием. Опыт применения этой категории в энергийно-личностном смысле (к Абсолюту и человеку) присутствует у С. Н. Трубецкого. См.: Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Сочинения (Философское наследие). М., 1994.

⁸⁴ См.: PG, t. 75, col. 1056A.

⁸⁵ См.: PG, t. 150, col. 1169.

целостность в-Себе-и-для-Себя бытия, внутренней и внешней жизни, сущности и энергии.

Творение мироздания осуществляется всеми Ипостасями Троицы. Каждой Ипостаси присуща Своя особенная роль в полагании мира. В процессе творения, по образному выражению Иринея Лионского, Слово и Дух выступают как бы «двумя руками» Отца. Абсолютный Ум-Отец является предначинательной причиной мира (προκαταρκτική αἰτία). Мысль-Форма Абсолюта, Сын выступает как созидательная причина (δημιουργική). Субстрат-Ощущение, Дух предстает как совершительная причина (τελειωτική). Таким образом, согласно общей святоотеческой формулировке – «Отец сотворил мир через Сына в Духе Святом»; или: «всё от Отца через Сына в Духе Святом»⁸⁶.

Бог творит мир своими энергиями. Божественные энергии самым непосредственным образом связаны и соотнесены с мирозданием. Множественность энергий соотносится с множественностью фактов мирового бытия. Божественные энергии предстают принципами и основаниями всех вещей.

Для понимания творения важно раскрыть особенности энергий двух Ипостасей Бога – Слова и Духа.

Обладая всеми свойствами и модальностями абсолютного бытия, Абсолютная Мысль также обладает в-Себе-и-для-Себя-бытием. Абсолютная Мысль-для-Себя – это множественные энергии Абсолютного Мышления, которое пребывает единым и целостным как Мысль-в-Себе, Ипостась Слова-Логоса.

Мысль-для-Себя представляет универсум множественных смыслов, называемых в богословии Божественными идеями, или «малыми» логосами (термин Максима Исповедника). Божественную идею

⁸⁶ Различение Ипостасей-Причин творения дано у Василия Великого, а вышеприведенные формулировки также давались Афанасием Великим, Ефремом Сирином, Кириллом Александрийским и другими. См.: Митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. Свято-Троицкая Православная Миссия, 2005. С. 261–162.

можно обозначить как нозматический аспект Логоса – отдельное мысленное представление о предмете или, другими словами, предметное содержание мысли Бога⁸⁷. Божественная идея не есть некая отвлеченная от мира данность, а бытие, лежащее в основании мира. Если для человека предмет мышления отличается от реального бытия, то в Абсолютном Мышлении мыслимый предмет и реальность совпадают. Абсолютная Мысль полагает определенное предметное содержание, форму предмета как отдельную идею, которая становится действительным бытием. Каждое отдельное явление и, соответственно, мир в целом есть логосно-энергийная⁸⁸ реальность, идеальная мыслеформа Бога, ставшая для нас действительным бытием. Можно сказать, что логосно-энергийная реальность есть определенная мысленная конструкция, или мыслеформа Абсолютного Мышления, имеющая свой действительный коррелят в явлениях нашего мира.

Подобно Логосу, Абсолютный Дух также имеет собственное для-Себя-бытие, которое представляет универсум множественных Божественных ощущений. Дух-для-Себя – это духовные акты, действия Абсолютного Субстрата-Ощущения, энергии⁸⁹ единой Ипостаси Духа.

В своих множественных энергиях Абсолютный Субстрат-Ощущение также полагает определенное предметное содержание. В отличие от Логоса, предметное содержание полагается Духом не в смысловом, а в перцептивном измерении. Если Логос полагает смысловую определенность предмета, то Дух полагает его перцеп-

⁸⁷ Нозма (греч. νόημα – мысль; прил. «нозматический») – мысленное представление о предмете, предметное содержание мысли. Понятие широко распространено в феноменологии, где означает интенциональный объект как конституируемое сознанием содержание мышления (нозма, cogitatum).

⁸⁸ Здесь энергийность, разумеется, нужно понимать в богословском, а не в естественно-научном смысле. А именно, энергийность есть действие Мысли-Формы вовне.

⁸⁹ Здесь, как и в предыдущем случае, под энергией надо понимать действия Субстрата-Ощущения вовне.

тивную определенность. При этом духовное полагание также означает становление действительности, так что всякое явление нашего мира и, соответственно, мир в целом есть духовно-энергетическое единство, субстрат, перцепция, или ощущение Бога. Можно сказать, что духовно-энергетическая реальность есть определенная перцептивная конструкция Абсолютного Субстрата-Ощущения, имеющая свой действительный коррелят в явлениях нашего мира.

Энергии Духа не существуют отдельно от энергий Логоса. Поэтому мы должны говорить о пневма-логосном акте творения и, следовательно, о пневма-логосном энергетическом единстве, созидающем всю действительность мироздания. Пневма-энергетическая и логосно-энергетическая реальность – одна и та же реальность, раскрываемая как деятельность единосущного Духа и Логоса. Потому целесообразно говорить о пневма-логосном энергетическом единстве в Абсолюте как прообразе или парадигме всякого тварного явления и, соответственно, всего мира. Сверх того, пневма-логосное энергетическое единство есть также ноо-энергетическая реальность, ибо энергии Духа и Логоса есть также и энергии единосущной Им Ипостаси Ума-Отца, инициирующей творение мира.

Абсолют полагает пневма-логосную энергетическую реальность. Эта реальность имеет свое соответствие в мире окружающих нас явлений. Но это не означает, что такое соответствие равнозначно всецелому совпадению. Речь может идти только о антиномическом инобытийном соответствии, о соотношенности в ином качественном состоянии, о корреляте в несобственной форме, которая потенциально заключалась в форме собственной предшествующей.

Созданный Абсолютом мир является Его инобытием. В своем возникновении и существовании творение опосредуется Творцом. Оно не обладает бытием от себя и через себя, а только бытием от Бога и через Бога. Фундаментальное свойство творения заключено в иностановлении. Вся суть тварного бытия сосредоточена в бытии-одного-другим – в бытии-твари-Богом (в смысле опосредо-

вания), что и отражает сам смысл слова «творение». Собственно о творении и можно сказать лишь то, что оно возникает и существует посредством Бога, что оно создано, тварно, лишено какой-либо от-себя-данной и от-себя-положенной субстанциальной основы, не созидается из какого-либо пред-данного и пред-положенного Богу бытия, творится и существует только Им, в Нем и через Него.

В тварном мире Божественные идеи и ощущения раскрываются в иной данности. Они антиномически овнешняются, переходят во внешний план, выступают в виде внешней себе действительности, предстают как вовне-себя-сущие ощущения и смыслы. Предметное содержание единства Божественных идей и ощущений, продолжая пребывать внутри них, начинает жить своей собственной жизнью, существовать относительно себя и в соотнесенности с собой, раскрываться и развертываться. Волей Абсолюта оно приобретает свою собственную точку отсчета, наделяется особым в-себе-и-для-себя-бытием. Вместе с тем, такое бытие условно и относительно. Оно не совпадает с бытием *aseitas*, или от-себя-сущим. Не обладая самосущием, не будучи совершенно самостоятельным, оно всецело укоренено в Абсолюте, только в Нем и через Него имеет способность быть. Так проявляется антиномия абсолютного и относительного, прекрасно передающаяся в понятии монодуалистической онтологии, выражающем антиномическую неслиянность и нераздельность Бога и мироздания, означая, что существует лишь одно абсолютное универсальное онтологическое первоначало, допускающее существование иного, относительного бытия, которое не ущемляет и не ограничивает абсолютное, поскольку не существует вне него, не обладает всецело суверенным характером⁹⁰.

⁹⁰ Монодуалистическая онтология глубоко развивается Е. Н. Трубецким и С. Л. Франком. Об антиномической неслиянности и нераздельности Бога и мироздания: «Как неслиянность Бога и твари составляет черту отличия христианства от чистого монизма, так и их нераздельность составляет грань между христианством и чистым дуализмом». См.: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 69.

Природа относительного тварного бытия такова, что оно обладает очевидной достоверностью для самого себя. В то же время эта достоверность вовсе не отменяет его положенность и существование в Абсолюте. Тварное бытие видится иным для самого себя и иным с точки зрения Абсолюта. Иным – значит моментом Его собственной энергийной жизни.

Тварное самовоззрение и абсолютное воззрение Бога на творение не совпадают. Всеохватывающий и всеобъемлющий Божественный взгляд видит мир иным, отличным от ограниченного тварного взгляда. В абсолютном Божественном видении присутствует единство мысли, ощущения и самого бытия. Абсолютная всеединая мысль и ощущение проникают до дна во всё многообразие мироздания, исчерпывают его и заключают в себе, так что в этом многообразии для них не остается ничего непроницаемого⁹¹. В Своих безусловных актах всесовершенной интеллектуальной и чувственной интуиции Бог не просто созерцает мироздание, а деятельно полагает его, деятельно созидает и творит. В Своих энергиях абсолютного интуитивного Мышления и Ощущения Бог знает мир всецело и совершенно, знает по Своим динамичным идеям и ощущениям. Таким образом, Бог знает все явления мироздания Своим опережающим знанием, знает всё как из Него сущее и в Нем предсуществующее, знает всё – Сам всё производя⁹².

Все объекты нашего мира присутствуют в Абсолюте, но в иной модальности бытия, отличной от данной нам модальности. Образ данности бытия нашего мира в Боге отличается от его образа данности для нас. Если применить традиционную философскую терминологию, то можно сказать, что вещь-в-Боге – это нетварная модальность бытия объекта.

⁹¹ Ср.: Трубецкой Е. Н. *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. М., 1917.

⁹² См.: Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах*. Гл. 7. § 3, также Гл. 10. § 1, Гл. 11. § 5. Творения. СПб., 2002.

Однако само понятие «вещь» в таком случае всё же будет неточным. Конечно, понятие «вещь» является многозначным, но под вещью обычно принято понимать отдельный предмет мира, а вовсе не единство идеи и восприятия Абсолютного сознания.

В нашей же онтологии речь идет об особой реальности как динамическом, энергетическом образовании, положенном совершенным личным Началом – об особом, всецело сопричастном видении предмета со стороны абсолютного Ума, видении, содержащем в себе всю реальность предмета, образованную энергиями Слова и Духа.

Пневма-энергетическое единство есть совершенный образ данности предмета, образ данности сущностный, исчерпывающий, всесторонний. Абсолюту известны все перцептивные и смысловые определенности предмета, в Нем присутствует вся полнота его перцептивно-смысловых реалий.

Данность предмета в Абсолюте есть его абсолютная данность или же вседанность – всеохватывающая, всеосознанная, всемыслимая и всеощутимая данность, не имеющая какого-либо непознанного остатка. Абсолютная данность предмета есть его всеединство⁹³, которое отражает предмет, как он есть в реальности. Различение реальности и действительности необходимо для понимания отношения нетварного и тварного бытия⁹⁴. Реальность есть мир Божественных идей и ощущений, есть пневма-логосное единство. Реальность – это первичная и совершенная форма бытия, которая

⁹³ Учение о всеединой модальности присутствия вещей в Боге отчасти развито Е. Н. Трубецким и С. Л. Франком. См.: Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 134.

⁹⁴ Различение реальности и действительности, в определенном смысле близкое нашему подходу, дано Гегелем. Идея у него, как отмечает И. А. Ильин, является активной, творческой силой, есть то, что «действует» (das Wirkende), совпадая с реальностью, а то, в чем оно свершило свое действие, оказывается действительным (wirklich), так что действительное есть творческий итог действия, совершенного идеей. См.: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Гл. II. О действительности. СПб., 1994. С. 225.

является основанием действительности. Действительность (производное от слова «действие»), напротив, есть не от-себя-бытие, а бытие благодаря другому. Она есть осуществленность, результативность и действенность Божественных идей и ощущений, есть энергема, вторичная реальность или реальность, сушая через иное, реальность в несобственном смысле слова, реальность в своем инобытии.

Между реальностью и действительностью есть частичное, но не полное совпадение. Реальность проявляет себя в действительности совсем не так, как пребывает в себе. Достаточно указать, что познаваемый нами объект дан нам всегда лишь частично и ограничено, в определенном срезе пространства и времени, а не во всей тотальности и всём содержании своего бытия.

Исчерпывающее бытие объекта, охватывающее и содержащее все его модификации, сверхпространственно и сверхвременно, а потому, в конечном счете, надобъектно или же субъектно в высшем, абсолютном смысле – как энергия всесовершенного личного Слова и Духа.

4. Пневма–логосный гилеморфизм

Два вида данности одного и того же объекта неравнозначны. Один вид данности есть сущностное основание объекта, то есть исчерпывающий и всесторонний аспект его бытия. Другой вид данности есть явление, то есть относительное выражение, обнаружение и раскрытие сущностного основания.

В отличие от сущностного основания, явление характеризуется частичностью и неполнотой. Оно отражает сущность в различных гранях и модальностях, но не исчерпывает ее, так что сущность всегда остается чем-то большим, чем-то до конца несводимым к своему явлению, чем-то полностью невыразимым в нем. Вместе с тем реальность–сущность и действительность–явление не разорваны и не обособлены друг от друга. Явление всегда обнаруживает, раскрывает

и несет в себе сущность, всецело неотделимо от нее. Сущность тоже неизменно присутствует в явлении. Поэтому, рассматривая пневма-логосное энергийное единство как сущностное основание явлений тварного мироздания, необходимо учитывать два взаимосвязанных и предполагающих друг друга антиномических момента.

Во-первых, позиционирование пневма-логосного единства сущностным основанием явлений тварного мироздания означает частичную и неполную представленность пневма-логосного единства в тварном мире, что соответствует логике отношения сущности и явления в аспекте различенности.

Во-вторых, позиционирование пневма-логосного единства сущностным основанием явлений тварного мироздания предполагает определенную представленность характеристик и свойств пневма-логосного единства в них самих, что соответствует логике отношения сущности и явления в аспекте нераздельности. Вместе с тем, важно учесть, что говорить о подобной представленности характеристик и свойств можно лишь в инобытийном виде, а не в виде совершенного тождества и совпадения.

Оба указанных момента синтезируются в особого рода панентеистическом пневма-логосном гилеморфизме, то есть метафизическом представлении, согласно которому любой объект мироздания состоит из двух аспектов (субстрата и формы), проинтерпретированных с точки зрения идеи имманентности Абсолюта⁹⁵. Отметим, что гилеморфистские представления, отражающие парадигму становления мироздания через отношение субстрата и

⁹⁵ В современной философской литературе метафизическая модель панентеистического гилеморфизма предложена Н. А. Соловьёвым. Такой взгляд на бытие позволяет наметить новые решения ряда принципиальных философских и естественно-научных проблем, например, таких как проблема картезианского дуализма и интерпретация квантовой механики: Соловьёв Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М., 2011. С. 49–76; Соловьёв Н. А. Квантовая метафизика Всеединства // Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180; Соловьёв Н. А. Актуальные вопросы метафизики // Метaparадигма. Вып. 1. 2013. С. 57–84.

формы (оформление субстрата), в истории философии всегда оставались открытыми для теистических интерпретаций. В этом смысле панентеистический пневма-логосный гилеморфизм оппонирует томистскому гилеморфизму, а также аккумулированной им античной философской традиции.

Античный, а вслед за ним и томистский гилеморфизм можно охарактеризовать как демиургический. В Античности трансцендентный демиург оформляет пассивный материальный субстрат, который изначально сосуществует с демиургом и, следовательно, ограничивает демиурга. В таком случае демиург лишается свойств подлинно абсолютного бытия, предстает ущербным и условным существом, вынужденным в творческом акте прибегать к внешнему себе материалу.

Томизм частично заимствует античный гилеморфизм (в аристотелевской версии), стремясь согласовать его с христианством. Однако такое согласование оказывается противоречивым. Материя в томизме всё так же остается первопринципом бытия, по-прежнему представляет первоначало, воспринимающее и вмещающее идеи. Ее онтологический статус оказывается не прояснен. С одной стороны, следуя логике христианского креационизма, томизм настаивает на тварности первоматерии. С другой стороны, следуя логике античной мысли, томизм сомневается в ее тварности, так что готов охарактеризовать первоматерию как причину индивидуального разнообразия сущего, обладающую предельной инаковостью по отношению к Богу, не имеющую с Ним никаких точек соприкосновения, а, в конечном счете – «скорее до-тварь, чем тварь»⁹⁶, то есть придать ей некий третий статус наряду с творением и Богом, тем самым выводя ее из региона тварного существования. Так, вопреки всем своим неоспоримым достижениям в области систематизации истин христианского вероучения, томизм (а в нем и прочие формы

⁹⁶ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1–43. М.; Киев, 2002. С. 73. См. также: С. 43, 459.

классического теизма) отбрасывается назад к Античности, к дохристианским представлениям и понятиям.

Выход из тупиков античного гилеморфизма был достаточно ясно указан Святыми Отцами. Они считали, что в вопросе отношения Творца и творения необходимо принципиально отказаться от натуралистического рационализма, усвоить антиномическую диалектику, отвергнуть наивную идею материальной субстанции-посредника как ограничивающую мощь Абсолюта. Следуя их логике, античные представления о неформленной потенциальной материи как онтологическом первоначале, из которого demiург творит мир согласно вечным идеям (формам), неприемлемы для понимания Бога как Абсолютного Личного Существа, не имеющего соравного и достойного Себе бытия.

Наверное, наиболее сильно эта мысль была выражена Василием Великим. «Итак, если материя не сотворена, то, во-первых, она равностна Богу как удостоенная тех же преимуществ, – учил Василий Великий. – Но что может быть сего нечестивее? Бескачественное, не имеющее вида крайнее безобразие, не получившую никакого образования гнусность (употребляю собственные выражения сих учителей) удостоить одинакового предпочтения с премудрым, всемогущим и прекраснейшим Создателем и Творцом всяческих! Во-вторых, если материя так вместительна, что может принять в себя всё ведомое Богу, то чрез это сущность материи уравнивают они некоторым образом с неисследимым Божиим могуществом, как скоро материя достаточна к тому, чтобы измерить собою весь Разум Божий. А если материя мала для Божьего действия, то и в таком случае учение их обратится в нелепую хулу: потому что недостаточностью материи заставят они Бога остаться в бездействии и не довершить дел Своих»⁹⁷.

⁹⁷ Василий Великий. Беседы на Шестоднев. 2-я беседа. О том, что земля была невидима и неустроена (Быт. 1, 2) // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 1. М., 1891.

Следуя Григорию Нисскому, для ответа на вопрос, как невещественный Бог произвел вещественное бытие, необходимо учитывать особенность всемогущего Божественного действия и рассмотреть природу материального мира. Такое рассмотрение, в конечном счете, ведет нас к признанию имматериальности материального. Для Григория Нисского всё чувственно воспринимаемое бытие происходит от взаимодействия умопостигаемых качеств: «Ничто из усматриваемого в теле само по себе не есть тело... но каждое из качеств есть понятие. Взаимостечение же и соединение их делается телом»⁹⁸. Не тело – наружный вид или форма, не тело протяженность, не тело объем, тяжесть, цвет и т. д. Все эти свойства суть «понятия и чистые представления ума» (*ψιλὰ νοήματα*). «Таким образом, – указывает исследователь Григория Нисского Л. П. Карсавин, – материальное бытие не что иное, как стечение, соединение или взаимодействие духовных качеств; и с прекращением этого взаимодействия прекращается материальность вещи. Сущность ее нематериальна – духовные качества (и, конечно, духовное их единство); но в качестве материальной “вещь и есть то, в чем бытие ее сущности”»⁹⁹. Поэтому, говорит Григорий Нисский, «если представление этих качеств принадлежит уму, а Божество по природе Своей тоже умопостигаемо, нет никакой несообразности в том, что бестелесная Сущность произвела умопостигаемые начала телесного бытия»¹⁰⁰.

Для современного человека, как правило, знакомого с материалистической традицией, столь решительное отвержение классического понимания материи может показаться странным. Однако надо учесть, что оно вполне согласуется с данными естественных наук, прежде всего физики.

⁹⁸ Григорий Нисский. О Шестоднев, слово защитительное брату Петру. Цит. по: Карсавин Л. П. Святые Отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 125.

⁹⁹ Там же. С. 125.

¹⁰⁰ Цит. по: Карсавин Л. П. Святые Отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 125.

Согласно ультимативной позиции Эйнштейна, программная задача построения новой физики (в лице квантовой механики) заключается в создании такой науки, где «нет места и материи, и полю, поскольку поле является единственной реальностью»¹⁰¹. «Мы не можем таким путем провести качественное различие между веществом и полем, так как различие между массой и энергией не качественное, – постулирует Эйнштейн. – Мы не можем построить физику на основе только одного понятия – вещества. Но деление на вещество и поле после признания эквивалентности массы и энергии есть нечто искусственное и неясно определенное. Не можем ли мы отказаться от понятия вещества и построить чистую физику поля? То, что действует на наши чувства в виде вещества, есть на деле огромная концентрация энергии в сравнительно малом пространстве. Мы могли бы рассматривать вещество как такие области в пространстве, где поле чрезвычайно сильно. Таким путем можно было бы прийти к новым представлениям о природе»¹⁰². Эта цитата указывает на то, что современная физика считает различные виды полей единственной субстанциональной основой мира.

Таким образом, тринитарно-энергийная метафизика отвергает идею материи как некой «первоглины», существующей параллельно и наравне с Богом, и из которой Бог «строит» мироздание. Тем не менее, если мы реинтерпретируем материю на манер пневматического энергийного основания тварного мира, то мы сохраним классический естественно-научный дискурс, утверждающий объективность и «вещественность» мироздания. Такая интерпретация вполне обоснованна, поскольку сам термин «материя» означает техноморфную метафору, указывающую на некий строительный материал, которым и являются энергии Бога¹⁰³.

¹⁰¹ Цит. по: М. Капек. *The Philosophical Impact of Modern Physics*, Princeton, Van Nostrand, 1969. P. 319. См. также: Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики // *Физика и реальность. Сборник статей*. М., 1965. С. 316–317.

¹⁰² Эйнштейн А., Инфельд Л. *Эволюция физики*. М., 1965. С. 201.

¹⁰³ Греческий термин *ὕλη* (собственно «древесина») – техноморфная метафора, а латинское слово *materia*, посредством которого Лукреций калькировал греч. *ὕλη*, также означало «строевой лес».

Далее, важно учесть, что отрицание материи как субстанции, существующей вне Бога, в святоотеческой мысли не означает отрицание действительности физического мира. Речь идет об отрицании универсального первоначала, из которого создается мир (единственно в этом смысле мы и говорим о субстанции). Что же касается материального, физическо-вещественного аспекта сотворенного мирового бытия, то он, разумеется, не отрицается. Понятие «материальности» сохранялось и удерживалось святоотеческим богословием, но истолковывалось уже в нон-субстанциальном значении. О материи говорилось как об особом сотворенном невидимом веществе – первом в порядке творения, как об источнике ощущений чувственного опыта в противоположность интеллектуальному познанию, вообще как о специфическом измерении тварного бытия, отличном от идейного (идеального), но никогда как о самостоятельной субстанции-основе всех вещей и явлений в мире. Такой субстанцией был только Бог как Начало, Сущность и Причина всего – Субстанция мира в целом и мира во всех его проявлениях¹⁰⁴.

Негация субстанциалистических трактовок материи выразилась в учении о творении мира из ничего. В его контексте решительно отвергалась какая-либо вечная и неуничтожимая субстанция, из которой Бог творит мироздание. Это учение ультимативно исключало любые материалистические трактовки генезиса мира. В то же время святоотеческое богословие не ограничивалось одной негацией в этом вопросе. Негация антиномически дополнялась аффирмативным моментом. Согласно ему, всё тварное бытие провозглашалось вторичным и производным по отношению к Богу, «из Него промыслительно распространившись»¹⁰⁵. Аффирмативный момент был прекрасно сформулирован лаконичной фразой Максима Ис-

¹⁰⁴ См.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. 11. § 2. Творения. СПб., 2002.

¹⁰⁵ Схолии преподобного Максима Исповедника к Главе 5. § 5 // Дионисий Ареопагит. О Таинственном Богословии (с комментариями Максима Исповедника). Творения. СПб., 2002.

поведника: «Ничего ведь нет, что было бы не из Него»¹⁰⁶, и диалектической формулировкой Каллиста Катафигиота: «Из единого происходит многое, и не из многого единое. Но, конечно, тварь есть многое; следовательно, тварь происходит, очевидно, из единого. Но то единое является, без сомнения, превыше твари, как Творец и Создатель»¹⁰⁷. Как было отмечено выше, тварное «многое» имело свое определенное бытийное соответствие в Божественных энергиях. Творение не эманировало из сущности Бога, подобно тому, как Сын и Дух рождался и исходил от сущности Отца. Творение возникало из энергий и тем самым отличалось от произошедшего из сущности. Различие сущности и энергии и, соответственно, между бытием Лиц Святой Троицы и тварного мира было глубоко раскрыто Марком Эфесским, указавшим, что творение, происходя из энергии и будучи ее результатом (ἐνεργουμένον), не совпадает с произошедшими из сущности Отца Сыном и Духом, с процессами порождения и исхождения в Святой Троице¹⁰⁸.

Пантеистический гилеморфизм исходит из отрицания субстанциальности материи, в смысле ее существования наравне с Богом, то есть не признает материю в качестве онтологического первоначала, первооснования и первопринципа. Пантеистический гилеморфизм можно охарактеризовать как энергийный, поскольку в основании мироздания он видит пневма-логосную энергию Бога, а не какую-либо от себя сущую субстанцию. Все «субстанции» и «сущности» вещей, выделяемые нами ради более удобного познания мира, в конечном счете условны и относительны. Они не являются сущностями в точном смысле слова – в смысле праоснования и первореальности. Даже личные тварные существа, рассмотренные с точки зрения субстанциальности, в высшем и абсолютном смыс-

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Уцелевшие главы святого Каллиста Катафигиота, обдуманые и весьма высокие о Божественном единении и созерцательной жизни. § 14. Пер. А. Ф. Лосева. См.: Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы. СПб., 1997.

¹⁰⁸ Марк Эфесский. О сущности и энергии. § 1. Пер. А. Ф. Лосева. См.: Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы. СПб., 1997.

ле не являются «существами» («сущностями») в строгом значении этого слова. В этом аспекте основополагающий принцип панентеистического гилеморфизма был весьма верно указан епископом Игнатием Брянчаниновым, постулировавшим, что в точном смысле нет существ в природе, в ней есть лишь одни явления, одно бесконечное Божественное бытие есть в точном смысле Существо¹⁰⁹.

Всякое явление нашего мира можно охарактеризовать как своеобразный гилеморфный (от др.-греч. ὕλη – вещество, материя и μορφή – форма) объект, раскрывающий неразрывное единство гилетической (вещественной, материальной, субстратной) и идейной (формальной, смысловой, также «идеальной» в значении сопричастия идеи) стороны своего бытия. Всякое явление мироздания несет в себе две модальности, два нерасторжимых аспекта существования – субстрат и форму, вне которых оно как таковое не существует. При этом субстрат и форма явления не выступают автономными онтологическими принципами, а предстают проявлениями Божественных энергий, созидающих мир.

Форма есть неотъемлемая характеристика объекта в аспекте его смысловой определенности. В нашем познании форма обычно схватывается как идейный аспект организации его бытия, как интеллектуально постижимый момент его упорядоченности и структуры. В то же время форма не всецело совпадает с тем, что мы обычно связываем с дискурсивным понятием, концептом или умопредставлением.

Форма онтологична, она существует в самом бытии. Форма предстает особой до-языковой и до-понятийной смысловой реальностью, хотя, разумеется, может схватываться и выражаться в понятии и языке. Само понятие формы в данном случае близко понятию эйдоса (греч. εἶδος – вид, облик, образ) в его античной интерпретации.

¹⁰⁹ См.: Игнатий Брянчанинов. Слово о смерти. Слово о чувственном и о духовном видении духов. Ссылка 369 // Полное собрание творений. Сост. А. Н. Стрижев, 2001. Паломник, 2006. Т. 3.

Форма-эйдос есть смысловой вид и смысловой образ объекта, она характеризует бытие объекта в его конкретной смысловой явленности и данности. Используя подход А. Ф. Лосева, можно сказать, что форма-эйдос раскрывается как смысловая существенность и конкретно-данный смысл объекта. Она представляет трансцендентальный принцип объекта, всегда присущий ему как способ его бытия. Она и есть сам объект в его смысловом измерении, а не некое безотносительное к объекту отвлечение и абстрагирование. При этом постигаемая нами форма есть инобытие высшей, Абсолютной Формы – Логоса, есть конкретная явленность Его энергий в мире. Таким образом, присущая каждому объекту форма предстает явлением нетварной идеи, ее осуществлением и реализацией.

Субстрат есть неотъемлемая характеристика объекта в аспекте его гилетической определенности. В нашем познании субстрат обычно раскрывается как чувственно-предлежащий момент существования объекта, фиксируется как ощущение. Собственно, весь гилетический слой бытия и есть для нас поток и непрерывная возможность ощущений. В то же время перцептивный характер гилетической действительности вовсе не означает, что она сводится исключительно к нашим, человеческим ощущениям.

Рассматривая гилетический слой бытия как комплексы ощущений, представляющих далее неразложимые моменты опыта, эмпиризм оказывается прав. Вообще эмпиризм исходит из вполне реалистической интуиции, согласно которой объективный опыт укоренен в субъекте, в его перцепциях, не существует как безличная и никем не воспринимаемая реальность. Тем не менее, тот же эмпиризм оказывается ложен, если он переходит в солипсизм и субъективный идеализм (например, буддизм, эмпириокритицизм, имманентная философия, квантовый солипсизм). К этому эмпиризм толкает отрицание теистической метафизической предпосылки. В таком случае философ-эмпирик остается один на один со своими ощущениями, наивно и вопреки всякому здравому смыслу полагая, что исключительно они конституируют мироздание.

Гилетическая действительность, неизменно связанная и соотношенная с ощущениями, существует объективно, в самом бытии. Она не порождается человеческим сознанием, но в то же время и не существует вне восприятия Субъекта. Она присутствует во всеобъемлющем и всеохватывающем Восприятии абсолютного личного Субъекта – Бога, так что только в Нем обретает и сохраняет свое бытие. Абсолютный Субстрат-Ощущение в Своих бесчисленных действиях формирует гилетический слой мироздания, полагая гилетическое измерение бытия объектов. Все известные и неизвестные нам свойства вещества, начиная от самых простых (например, цвет, плотность, вязкость, пластичность, упругость и другие) до более сложных и неизвестных, есть ощущения вездесущей Пневмы, есть энергии абсолютного Духа. Таким образом, гилетический аспект бытия мира, данный нам в чувственном познании и обычно обозначаемый как субстрат, есть инобытийное проявление энергий Абсолютного Субстрата – Духа, есть явленность энергийных перцепций Бога.

Формально-логосный и пневма-гилетический аспект бытия объекта и всего мироздания находятся в неразрывном единстве, не существуют вне друг друга. Каждый конкретный объект и весь мир являют нераздельную целостность определенных Божественных восприятий и идей, энергий Духа и Логоса, и соответственно в них и через них – субстрата и формы. В объекте субстрат всегда оформлен, а форма всегда овеществлена, что отражает единство Божественной идеи и субстрата, восходит к единосущию Лиц Святой Троицы, между которыми также исключен дуализм, присутствует нераздельность, взаимопроникновение, общность природы и энергий.

III. ПАНЭНЕРГИЗМ КАК ОСНОВАНИЕ АПОЛОГИИ СВОБОДЫ

1. Принцип панэнергизма

Тринитарно-энергийная метафизика апологетирует свободу. Она утверждает свободу как атрибут личного бытия, а также устанавливает различие первичной абсолютной Божественной свободы и вторичной тварной свободы, усматривая основания тварной свободы в Боге.

Свобода является неотъемлемым свойством личного бытия человека. Для человеческого существа значение свободы традиционно связано с темами моральной ответственности, достоинства личности, оправдания творчества, ценностью человеческих взаимоотношений¹¹⁰. Вследствие этого апология свободы всегда представляет для человека животрепещущую задачу. Вместе с тем такая задача усложняется ввиду необходимости обнаружения подлинных бытийных оснований свободы. Последовательная апология свободы должна не просто констатировать факт наличия свободы в мире, а связать этот факт с универсальной теорией бытия, исходить из целостной онтологии свободы, раскрывающей ее абсолютные первоисточки и их проявления в нашем мироздании. Этому пути следует тринитарно-энергийная метафизика, определяющая универсальное и абсолютное начало свободы в Боге, выводящая из Него все прочие виды свободы, тем самым рассматривающая и апологетирующая свободу во всей возможной полноте.

В общем определении свободы тринитарно-энергийная метафизика руководствуется персоналистическим подходом. Следуя ему, свобода не может рассматриваться как отвлеченный формальный принцип, не соотношенный с реалиями бытия. Свобода существует

¹¹⁰ Подробное рассмотрение значения темы свободы в современной философской литературе см.: Oxford Handbook on Free Will. New York: Oxford University Press. Kane R., ed., 2002. 81ff; Clarke R. Libertarian Accounts of Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2003. Ch. 1; Pereboom D. Living Without Free Will. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Ch. 7.

лишь постольку, поскольку существует ее онтологический носитель – конкретная живая личность, вне и помимо которой понятие свободы утрачивает всякое значение. Свобода принадлежит бытию, ибо она есть личная свобода, свобода есть сущее как сущее исключительно личным образом. Онтология свободы совпадает с онтологией персоны, учение о свободе тождественно учению о личности. Как конкретно-личный принцип свобода раскрывается в волевом самоосуществлении личности – в ее акте, действии, энергии.

Всецело принадлежа личному бытию, свобода различается в сравнении с видом личного бытия. Ограниченное личное бытие имеет ограниченную меру свободы. Что же касается абсолютной свободы, то она раскрывается во всеполноте личного бытия – в абсолютной, всесовершенной Личности Бога. Всесовершенный образ Божественного личного бытия предполагает всесовершенную свободу, так что именно Бог является подлинно всесвободным Существом. Как всеполнота, вседанность и всеисполнение личного начала, Он есть всеполнота, вседанность и всеисполнение свободы. Именно в Нем свобода обретает свой высший принцип. При этом Бог не просто обладает свободой как чем-то данным извне, а Сам есть Свобода. Подобно тому, как Он Сам есть всесовершенное Добро, Благо и Красота, Он Сам есть и всесовершенная Свобода – Свобода в эминентном, превосходном смысле, Свобода по преимуществу, Свобода как таковая, так что всякая частичная свобода, какую только можно себе представить, содержится в Нем, существует Им и через Него.

Всесовершенная свобода Бога выражается в Его волевом действии, энергии. Божественная энергия всесовершенно свободна, всесвободна. Божественная энергия есть вечная фульгурация свободы – живая, деятельная, личная свобода, не знающая начала и конца, несотворимая и неуничтожимая. Ею Бог творит всё существующее, следовательно, именно через нее свобода нисходит и изливается в мироздание. Через Божественные энергии свобода поддерживается и сохраняется в мире. Через Божественные энер-

гии свобода возрастает и совершенствуется в разумных личных существах, восходя на иные, недостижимые для творения меры и высоты. Только через присутствие Божественных энергий миру дан залог неустрашимости свободы, а также обещано грядущее торжество совершенной свободы, включая и окончательную победу Добра над извращением свободы, злом.

Усматривая основание свободы в Божественных энергиях, тринитарно-энергийная метафизика декларирует панэнергизм как фундаментальный принцип обоснования свободы. В принципе панэнергизма тринитарно-энергийная метафизика неразрывно соединяет персоналистическую интерпретацию свободы, подразумевающую ее личностную онтологию, теоцентрическую интерпретацию свободы, подразумевающую ее абсолютный первоисточник в личном Триипостасном Боге, и, наконец, энергийную интерпретацию свободы, конкретизирующую абсолютный первоисточник свободы в лично действующем Триипостасном Боге – в нетварных Божественных энергиях, проецирующих свободу в сотворенное мироздание.

2. Образы Божественных действий в сотворенном мире

Панэнергийное видение свободы позволяет раскрыть основание свободы в мироздании в Божественном энергийном присутствии. Божественные энергии присущи мирозданию, неотделимы от него, следовательно, мирозданию присуща и свобода. В то же время панэнергийный подход не позволяет говорить о механической проекции свободы в мир. Абсолютная свобода не нисходит в мир механически и не охватывает его с необходимостью. В таком случае речь шла бы не о свободе, а о необходимости.

Энергии Бога являют собой абсолютно свободные личностные действия. Принадлежат личному Триипостасному Существу, они несут в себе всю особенность личных действий, способных по своему усмотрению как освобождать (наделять свободой), так и ограничивать,

причем осуществлять то и другое в разых соотношениях. Следовательно, абсолютная свобода нисходит и проявляется в мире абсолютно свободно, выражаясь в многообразном характере Божественных действий, различно осуществляющих принцип свободы.

Постулирование основания свободы в мироздании в энергии Бога требует конкретизации характера Божественного действия. Очевидно, что созидающая мироздание и присутствующая в нем Божественная энергия в силу своей абсолютной свободы способна не только нести свободу, но и ограничивать. Это вытекает из самого ее определения как абсолютно свободной, ибо в противном случае она могла бы только освобождать (наделять свободой), но не ограничивать, или только ограничивать, но не освобождать, что позволило бы представить ее как несвободную. Следует допустить, что Божественная энергия может освобождать и ограничивать в различных мерах. Будучи всесвободной, она может освобождать и ограничивать совершенно, а также может – частично. На основании этих трех возможностей – совершенного освобождения, совершенного ограничения и совпадающего друг в друге частичного освобождения или ограничения – мы попытаемся осуществить классификацию Божественных действий в тварном мире.

2.1 Всецело освобождающее действие

В сотворенном Богом мире Божественные действия проявляются многообразно. Можно выделить три основных образа Божественных действий в тварном мироздании. Во-первых, Бог присутствует в мире всецело освобождающим действием. Такое действие по своей природе абсолютно свободно. В этом действии Бог раскрывает Себя как Он есть и сообщает творению Свою всесовершенную свободу¹¹¹. Сообщая творению Свою всесовершенную свободу, Он

¹¹¹ Тема видения Бога как Он есть в Божественных энергиях и соединения с Ним детально рассматривается архимандритом Софронием (Сахаровым). Совершенная свобода обещается христианским подвижникам: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17), «если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:36). См.: Архимандрит Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

изменяет творение, то есть передает ему свойства Своего нетварного бытия, делая творение Богом.

Всецело освобождающее действие Бога соответствует обоживающей благодати, проявляющейся в мистической жизни христианских подвижников, ведущей их к состоянию обожения, теосису (Θέωσις). Оно действительно высвобождает человека от ограничений тварного естества, превращая подвижника в Бога по благодати, делая Богом через соединение с Богом.

Антиномичность этого действия прекрасно характеризуют Святые Отцы, указывающие, что в нем человек изымается из тварных вещей через единение с нетварным светом, сам становится нетварным светом, пребывая выше твари¹¹², «становится Богом и от Бога Богом-бытие (τὸ Θεὸς εἶναι) приемлет»¹¹³, срастворяется с Богом, становится одно с Ним¹¹⁴, так что на вершинах мистической жизни может сказать: «я и Тот, с Кем я соединился, стали едины»¹¹⁵, «и пресуществляется человек, и делается одно с Богом, так что не знает или не отделяет себя от Него, подобно железу в огне, когда оно накалится и уподобится огню»¹¹⁶.

Подобно всему человеку в состоянии обожения, человеческая воля также существует иначе. Она добровольно самоустраняется, превращаясь в проводника Божественного действия, всецело соединяясь с Божественной волей. Взаимное проникновение и общение свойств двух природ (περιχώρησις) означает и взаимное проникновение двух воль, так что соединенная со всесовершенной

¹¹² См.: Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. Триада I. Ч. 3. М., 2005.

¹¹³ Максим Исповедник. Ambigua, PG.91, 1084A.

¹¹⁴ О том, что христиане призваны к «преестественному с Богом единению и Божественному сочетанию и срастворению», см.: Инок Каллиста и Игнатия Ксанфопулов. Наставления безмолвствующим, в сотне глав. 91. Добротолюбие в русском переводе дополненное. Т. 5. Изд. 2-е. М., 1888–1905.

¹¹⁵ Симеон Новый Богослов. Творения. Кн. 3. Гимн I. М., 2011. С. 92.

¹¹⁶ Старец Иосиф Афонский. Изложение монашеского опыта. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 50.

Божественной волей человеческая воля перестает проявляться в несовершенном модусе неопределенной свободы выбора, или гномической воли (θέλημα γνωμικόν), поскольку выбор жизни с Богом человеком уже осуществлен. Человеческая воля проявляется в виде природной воли (θέλημα φυσικόν), раскрываясь как особое движение, приводящее к неподвижному стоянию в Боге, предполагающему предельное умаление волевой активности¹¹⁷. Охваченный Божественным действием, человек «восходит к первообразу и больше не будет способен перемещаться в другом направлении, а яснее и истиннее сказать, даже и не будет способен хотеть, потому что он захвачен Божественной энергией, а точнее, он обожением стал Богом и обильно наслаждается», он будет отражать «единого действующего (ἐνεργοῦντα) Бога, так что будет одна и во всех отношениях единая энергия – (энергия) Бога и достойных Бога, а точнее, одного Бога, потому что Он всецелый во всецелых достойных (Его) благолепно взаимопроникает»¹¹⁸.

2.2 Всецело ограничивающее действие

Раскрывающиеся в порядке личной мистической жизни обоживающие действия надо отличать от Божественных действий, созидающих и поддерживающих мироздание. Последние являются пред-данными и пред-положенными человеку, а первые требуют

¹¹⁷ Различение гномической и природной воли детально обосновано Максимом Исповедником. Следуя Максиму Исповеднику, совершенная устойчивость в добре достигается именно через превосхождение гномических актов свободного выбора (необходимых лишь в качестве инструмента для достижения совершенной свободы, а после ее достижения утрачивающих смысл), через преодоление суверенного человеческого самовластия в Боге, через самоустранение в Боге по добровольному произволению (ἐκχώρησις γνωμικῆ), что всецело соответствует изначальному смыслу и состоянию человеческой природы, призванной к соединению с Богом, обожению. О решении вопроса свободной воли у Максима Исповедника см.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888; Максим Исповедник: Poleмика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007; Башкиров В. Г., протоиерей. Сын Божий – Сын Человеческий. Логостропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника. Жировицы, 2005; Диспут с Пирром. Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004.

¹¹⁸ Максим Исповедник. Ambigua, PG.91, 1084A.

его волевого согласия. Последние присутствуют в мире природно, поскольку сама человеческая природа и весь мир даны человеку вне его изволения и решений. Первые, напротив, предполагают соизволение человека, осуществление его свободы. При этом созидательные и поддерживающие действия выступают предпосылкой обоживающих, ибо творение и поддержание бытия мира и человека предваряет совершенное исполнение его свободы.

Во-вторых, Бог присутствует в мире всецело ограничивающим действием. Это действие столь же антиномично, как и обоживающее действие. Подобно обоживающему действию, оно осуществляется абсолютно свободно, но в отличие от него совсем не несет свободы. Вместе с тем оно не парализует деятельность свободных существ, не направлено на их всецелое ограничение. В нем Бог порождает особый универсум необходимости, без которого не могло бы существовать наше мироздание и который свободные существа используют в своей деятельности.

Всецело ограничивающим действием Бог созидает номологический универсум необходимых причинно-следственных связей, полагает законы природы как систему регулярных отношений между явлениями. В этом действии Бог также созидает природные основания всех тварных существ, в силу чего природа всех тварных существ дана им необходимо.

Для человека всецело ограничивающие действия опознаются прежде всего через законы природы и необходимо данные статичные природные объекты, которые мы, как правило, относим к классу механических, безличных, безвольных, неживых. Во всех них присутствует личное Божественное действие, которое как бы скрывает себя, приобретая черты неподвижных и статических, безвольных и безличных объектов, в сравнении с которыми деятельность личных существ и вообще всего живого кажется бесспорным качественным скачком в мироздании. Между тем неподвижность и статичность этих объектов неоспорима лишь для обыденного сознания,

которое должно иметь дело с чем-то непоколебимым и прочным ради прагматических соображений, но, разумеется, открывается уже естественно-научному разуму и религиозно-философской рефлексии, видящих в них нечто большее – волевые идеи и ощущения Бога.

Всецело ограничивающими действиями полагается природа всех без исключения существ, включая как неживые статические, так и живые динамические объекты. К последним принадлежит иерархия живых организмов, ангелические миры и средоточие мироздания – человек. Богословским соответствием ограничивающего действия является категория логосов природы или естества (λόγοι φύσεως)¹¹⁹, отражающая образующее начало природы каждого существа, но не способность распорядиться этой природой, если речь идет о свободно волящем существе. Через энергии-логосы естества все явления мироздания предстают частью Бога (μοῖρα Θεοῦ) – как сущие, в силу обладания бытием, произведенным и существующим в Боге¹²⁰. В то же время такое причастие Богу отличается от обоживающего причастия, соответствующего логосам приснобытия, входящим в Божественные логосы, соответствующие целям и путям промысла и суда (λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως)¹²¹.

2.3 Частично ограничивающее действие как основание свободного выбора человека

В-третьих, Бог присутствует в мире частично ограничивающим или частично освобождающим действием, ибо Бог способен не только ограничивать или приносить свободу, но осуществить и то, и другое. Такое действие абсолютно свободно, но не несет ни всецелого освобождения, ни всецелого ограничения. Оно равно высвобождает и равно ограничивает, совмещая в себе эти возможности в

¹¹⁹ См., например, у Максима Исповедника: Ambigua, PG.91, 1341D, 1380B, f.236B.251a; 1248B, 1280A, 1296B, 1329A, f.198B, 211B, 217B.231a.

¹²⁰ См., например, у Максима Исповедника: Ambigua, PG.91, 1084BC.

¹²¹ См., например, у Максима Исповедника: Ambigua, PG.91, 1297A, 1385A, 1400A, f.218a, 252B, 257B.

процессе актуализации свободы творений. Этим действием Бог организует прежде всего жизнедеятельность свободных разумных существ.

В своем обычном состоянии человеческая свобода не тождественна абсолютной свободе Бога¹²². В своем обычном состоянии человеческая свобода преимущественно раскрывает себя как свобода выбора – свобода предпочтения альтернатив, и именно в этом заключается ее отличие. У Бога нет свободы выбора, поскольку Его свобода совершенна, следовательно, она не определяется извне положенными условиями и обстоятельствами, чужда самой ситуации выбора. Бог не избирает то или иное, лучшее или худшее, Он действует вне предпосланных ограничений, которых для Него просто не существует. Будучи не связан никакими ограничениями, являя Собой чистую свободу, Свободу как таковую, Он ограничивает тварные существа альтернативами, одновременно наделяя их способностью к волевому действию, полагая тем самым иное личное бытие, осуществляющее свободный выбор.

Свободный выбор личного тварного существа складывается из двух взаимосвязанных моментов. С одной стороны, он складывается из предпосланных Богом альтернатив, представляющих ограничение. С другой стороны, он складывается из свободного волевого действия, представляющего собственно момент свободы. В обоих моментах Бог принимает участие самым непосредственным образом. Именно Он создает и сохраняет способность творения к свободному волевому действию, то есть присутствует в свободной воле тварного актора, тем самым гарантируя его свободу. Именно Он полагает внешние тварному актору альтернативы, также при-

¹²² В данном случае мы говорим об обычном состоянии человеческого естества и волевого акта как состоянии, представляющем своеобразную «норму» человеческого существования и волеизъявления после Грехопадения. С точки зрения православного богословия такое состояние не является всецело нормативным. Как раз более естественным будет совершенное обоженное состояние воли, которое отвечает так называемой природной воле человека (θέλημα φυσικόν), не требующей свободного выбора между добром и злом, всецело осуществляющейся в Божественном добре.

существова в них, тем самым обеспечивая его выбор. В итоге Он конституирует акт свободного выбора, но конституирует его лишь в определенном измерении, с формальной стороны.

Если условно разделить свободный выбор творения на формальный и содержательный момент, то можно сказать, что Бог отвечает за первый, но не второй, хотя присутствует в обоих. Он организует возможность и осуществление (протекание) акта выбора, который исполняется в Боге, Богом и через Бога, который «Им стоит», подобно тому, как вообще все явления бытия держатся исключительно Им¹²³. Вместе с тем такую организацию онтологии выбора с точки зрения самого содержания выбора можно назвать формальной. Бог не осуществляет выбор за актора в том смысле, что не выбирает альтернативы, ибо свобода выбора несовместима с абсолютной свободой Бога. Он полагает альтернативы и обеспечивает свободную природу действия человека, но Он же, будучи проводником и гарантом свободы, не предрешает предпочтения творения. Вместе с тем, Он не предрешает предпочтения творения не потому, что Он устраняется из онтологии выбора, не потому, что Он ограничивает Свое всемогущество, а потому, что Он присутствует в выборе Своим всемогущим и абсолютно свободным действием, превосходящим все условности тварной свободы. Таким образом, мы получаем антиномию свободы Бога и свободы творения, в которой всемогущий Бог присутствует в свободном выборе творений, но не предрешает их, не предрешает же, потому что присутствует.

Обозначенная нами антиномия может быть представлена в следующей последовательности положений:

1. Бог присутствует в свободном выборе творений Своим абсолютно свободным действием, выступая основанием их свободы.
2. Бог присутствует в свободном выборе творений Своим абсолютно свободным освобождающе-ограничивающим действи-

¹²³ «...и Он есть прежде всего, и все Им стоит (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν)». Кол. 1:16–17.

ем, полагающим возможность свободного действия творений и универсум их альтернатив.

3. Бог присутствует в свободном выборе творений Своим абсолютно свободным освобождающе-ограничивающим действием, не имеющим характерной для творений свободы выбора (ограничивающей свободу), полагающим возможность свободного действия творений и универсум их альтернатив.
4. Следовательно, Бог присутствует в свободном выборе творений совершенно свободно, не обуславливая само содержание их выбора, а обеспечивая их свободу.

Вышеприведенные положения можно проиллюстрировать следующим простым примером. Допустим, на основании полученной информации человек имеет выбор альтернатив – взять объект *у* или *z*. Человек решает взять объект *у*. В самом свободном решении человеческого «я» свобода еще полностью не осуществлена, ему требуется физическое действие, чтобы взять объект. Для того чтобы взять объект, человек нуждается не только в свободном пространстве внутреннего решения, но и в свободном пространстве внешнего действия. Человеческое «я», как и телесная организация человека, находится в Боге, который обеспечивает свободу внутреннего решения и физического действия. Вместе с тем и сам выбор альтернатив дан человеку Богом. Таким образом, человеческое «я» осуществит свободный выбор в Боге.

Говоря языком естествознания, человеческое «я» представляет собой особую квазиавтономную сущность, которая, с одной стороны, зависима от Бога, а с другой стороны, свободна от Него¹²⁴. Человек свободен именно потому, что зависим от Бога, иными словами, его свобода дана в самой зависимости от Бога. Зависимость от абсолютно свободного всесовершенного Существа рождает челове-

¹²⁴ О свободно действующем тварном субъекте как квазиавтономной сущности см.: Соловьёв Н. А. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. Вып. 1. СПб. 2013. С. 77.

скую свободу, дает возможность совершать человеку произвольные действия. Но сколь бы человек не совершал таких действий, он совершит их в Боге и через Бога, который Один только может гарантировать и обеспечить их свободу.

Ввиду особенности своего положения человек способен осуществлять разнонаправленные действия. Он может вести разнонаправленную духовную жизнь, включающую возможности как следования Богу, так и противостояния Ему. Но любой свободный акт человека всегда будет бытийно обеспечиваться и гарантироваться исключительно Богом. В таком случае Бог имеет власть лично спросить человека за содержание этого акта, поскольку гарантировал и обеспечивал свободный характер акта именно Он. Так мы получаем особую панэнергичную теодицею, согласно которой Бог как бы носит человеческую свободу выбора на Своих «руках», то есть обеспечивает ее Своими энергиями, лелеет ее и непрестанно заботится о осуществлении свободы Своих созданий. Вместе с тем, заботясь о их свободе, Он обретает совершенное оправдание в справедливой оценке их действий, формируя Своими действиями как пространство свободы, так и неразрывно связанное с ним пространство ответственности, гарантом которого также выступает Он Сам.

Рассмотренные нами три вида Божественных действий взаимосвязаны. Предпосылкой первого, обоживающего действия служит третье, освобождающе-ограничивающее действие, ибо для обожения человек должен свободно избрать жизнь в Боге.

Предпосылкой освобождающе-ограничивающего действия Бога служит необходимое действие, ибо для выбора личного существа необходима строго фиксированная индивидуальная природа, которой оно может распорядиться, а также устойчивый и законсообразный общий природный миропорядок, в котором будет существовать его индивидуальная природа. При этом определенную сложность представляет различение второго и третьего вида действий, требующее большей конкретизации понятия свободы.

В самом общем смысле свободу в нашем мироздании принято понимать как способность к выбору альтернатив, *liberum arbitrium*¹²⁵. Между тем понятие свободы как выбора альтернатив представляется многозначным. Оно включает как максималистское, так и минималистское определение.

Следуя первому, свобода есть атрибут духовно-нравственной жизни и принадлежит исключительно разумной человеческой личности или иным разумным личным существам (ангелам), способным подобно человеку избирать добро и зло. Здесь речь идет об этических альтернативах, свобода понимается как внутреннее нравственное самоопределение личности. Говорить об иных видах свободы в контексте этого определения можно лишь условно, рассматривая их как свободу в нестрогом, несобственном смысле слова.

Следуя второму, свободу можно понимать более широко, как способность выбора альтернатив для воплощения желаний, оставляя без внимания как нравственный смысл альтернатив, так и вопрос о мере свободы волевого акта¹²⁶. Это позволяет в определенном смысле спроецировать свободу на весь живой мир, и прежде всего

¹²⁵ Подчеркнем, что такое понимание свободы изначально неполно, поскольку в него не входит высшая форма свободы – свобода, уподобляющая человека Богу через оживающее соединение с Ним, свобода, в которой, разумеется, нет выбора альтернатив. Эта свобода обычно не рассматривается философией, поскольку предстает сверхъестественной в сравнении с доминирующей в мире свободой выбора. Философия останавливается на свободе выбора по причине того, что именно в ней видит наиболее характерную форму свободы для нашего мира, а обоженную свободу может рассматривать как исключительный случай.

¹²⁶ Минималистское определение свободы дано Д. Юмом и Д. Эдварсом. Д. Юм понимает свободу как отсутствие внешних препятствий для осуществления целей, допуская определенную внутреннюю необходимость волевого акта. Отсюда свобода определяется как «способность действовать или не действовать сообразно решениям воли». См.: Hume D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1748/1977. Sect. VIII. Part 1; Edwards J. *Freedom of Will*, ed. P. Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1754/1957. См. также анализ минималистического определения в работах Т. О'Коннера: O'Connor T. *Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views // Philosophy and Phenomenological Research*, 53. P. 499–526; *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York: Oxford University Press, 2000; *Freedom With a Human Face // Midwest Studies in Philosophy*, Fall 2005, P. 207–227; *Degrees of Freedom // Philosophical Explorations* 12 (2). P. 119–125.

на мир живых организмов, обладающих отчетливыми желаниями и волей. В контексте этого определения многие (или даже все) органические (немеханические) целостности могут быть позиционированы как обладатели каких-то видов свободы, впрочем, категорически отличных от духовно-нравственной свободы, присущей человеку¹²⁷. Что же касается человека, то его свобода будет в таком случае включать как высшую духовно-нравственную свободу, так и низшую свободу, не связанную с выбором этических альтернатив, отражающую принадлежность человека к миру органической жизни.

Сопоставляя оба подхода с видами Божественных действий, можно рассмотреть универсум живого как результат необходимого, а можно и как результат освобождающе-ограничивающего действия Бога. В первом случае универсум живого всецело подчинится природной закономерности. Во втором случае в нем будут допущены моменты свободы, принципиально отличные от духовно-нравственной свободы человека.

Во втором случае в Божественном действии можно допустить различное соотношение свободы и ограничения, различную меру свободы. При этом присущая человеку духовно-нравственная свобода предстанет высшей свободой в тварном мироздании – свободой по преимуществу, свободой, содержащей максимум свободы и минимум необходимости, свободой, выделяющей человека среди прочих живых существ. Все же прочие виды свободы должны рассматриваться как регрессирующие в отношении этой преимущественной свободы и возрастающие в отношении необходимости, низшие по отношению к духовно-нравственной свободе челове-

¹²⁷ Такой подход последовательно развивает, например, С. А. Левицкий, полагающий, что с точки зрения онтологии известная степень свободы изначально присуща любому органическому целому в отличие от механического агрегата, но только личность обладает той степенью свободы, которая может быть названа «свободой воли», поскольку личность способна противопоставлять себя не только внешнему миру, но и своим собственным влечениям. См.: Левицкий А. С. Свобода и ответственность: Основы органического мировоззрения. М., 2003. С. 131.

ка. Избегая излишней рационализации, подчеркнем, что возможны оба решения, поскольку феномен жизни до сих пор строго не определен и представляет собой тайну, раскрыть которую еще предстоит человеческому познанию¹²⁸.

3. Персоналистическая телеология сотворенного мира

Свобода и необходимость сосуществуют в сотворенном Богом мироздании. Они в равной мере обладают полноценным бытием. Их отношение носит характер особого онтологического соположения, в котором они предстают взаимно предполагающими друг друга явлениями, не утрачивающими своего качественного своеобразия. Свобода и необходимость не упраздняют друг друга и в то же время нерасторжимо связаны между собой. Их независимость и взаимосвязь раскрываются в причастности двум различным планам мирового бытия. Свобода присутствует в волевом действии личного существа, а необходимость в определенной ему природе, созданной в соответствии со столь же определенными законами, а также в определенном наборе альтернатив осуществления волевого действия, вытекающим как из определенности природы личного существа, так и из определенности природы всех мировых явлений, взаимодействующих с ним. В итоге образ взаимоотношения свободы и необходимости совмещает в себе принцип дуальности и принцип монизма. Несмотря на очевидную несводимость друг к другу, универсумы свободы и необходимости, локализующиеся в пространстве личного волевого действия и в пространстве природных определенностей, предстают взаимосвязанными региона-

¹²⁸ О невозможности точного определения жизни в рамках современного состояния научного знания, вынужденного констатировать лишь феноменологические характеристики жизни, см.: Tirard S., Morange M., Lazcano A. The Definition of Life: A Brief History of an Elusive Scientific Endeavor // *Astrobiology*. Vol. 10. No. 10. 2010; Tirard S. Origin of life and definition of life, from Buffon to Oparin // *Orig. Life Evol. Biosph.* 40:215–220. 2010; Morange M. *Life Explained*. Yale University Press. New Haven. CT. 2008; Lazcano A. What is life? A brief historical overview // *Chem. Biodivers.* 5:1–15. 2008.

ми бытия, включенными в единую целостность мироздания, являющимися характерный пример монодуалистической антиномии.

Отражая в своих взаимных отношениях монодуалистическую неслиянность и нераздельность, свобода и необходимость соположены таким образом, что необходимость предстает своеобразным месторазвитием свободы. Вне необходимых природных данностей, существующих в соответствии с необходимыми природными законами, невозможно само личное бытие, свободно распоряжающееся собственной природой, свободно выстраивающее свой волевой акт в отношении к иным природам в пределах устойчивых природно-законосообразных связей мироздания. Свободное личное действие использует природную необходимость, с одной стороны, возвышаясь над ней, а с другой, имея ее своим онтологическим материалом и носителем. Можно сказать, что свобода есть целенаправленное использование необходимых природных определенностей личным бытием или целеоформление необходимых природных данностей волевым актом личности. Вместе с тем, для непанентеистического типа философствования остается принципиально неразрешимым вопрос: почему безличный и бесцельный мир природы содействует свободной жизни личности, служа ее носителем и материалом, а не разрушает и нивелирует ее? Подчеркнем, что на этот вопрос дает ответ единственно тринитарно-энергетическая панентеистическая метафизика, своеобразно реинтерпретирующая природный мир, раскрывающая в нем ресурс свободы, видящая в нем личные целесообразные Божественные действия.

Загадка взаимоотношения свободы и необходимости разрешима лишь через выявление их основания в Боге. Согласованность свободы и необходимости удерживается в мироздании лишь в силу того, что она укоренена в абсолютной свободе Божественного действия. Свобода личных тварных существ в мире имеет место быть, потому что за самой необходимостью скрывается свобода, причем свобода в безусловном значении. Божественные энергии организуют природные данности личных существ, а вместе и весь универсум природных данностей, сообразуя его со свободой лич-

ного бытия. Именно поэтому природная необходимость вместо того, чтобы нивелировать и поглощать свободную личность, образует онтологические предпосылки свободной личной жизни, осуществляет себя в ее интересах. Таким образом, на первый взгляд бесцельные и бессмысленные необходимые природные процессы, законы и реалии подчиняются высшему персоналистическому телеологизму – служат цели становления, поддержания и развития личного бытия, обнаруживают себя условиями осуществления личной свободы.

Принцип персоналистического телеологизма означает, что мир существует ради личности, а, следовательно, и ради ее неотъемлемого атрибута – свободы. Наиболее точно его можно сформулировать следующим образом: мир создан нетварной Личностью ради тварной личности, или создан нетварной свободой ради осуществления тварной свободы. Отсюда следует, что свобода предстает высшей целью и ценностью бытия, а мир своеобразно оптимизирован к свободе. Факты мироздания всецело скоординированы с фактом свободы, существующая в мире всеобщая взаимосвязь и взаимосогласованность явлений направлена к свободе. Если в мире и есть предустановленная гармония, *harmonia praestabilita*, то она прежде всего означает всецелую гармонизацию явлений мирового бытия ради явления свободы, все же прочие соразмерности мировых явлений, включая и психофизическую согласованность, второстепенны по отношению к этой первостепенной соразмерности, служат ей¹²⁹.

¹²⁹ Лейбницианский принцип предустановленной гармонии (*harmonia praestabilita*) реинтерпретируется в тринитарно-энергетической метафизике как принцип соразмерности всех явлений, определенной энергиями Бога, имманентными мирозданию. Этот принцип получает новую жизнь и смысл, ибо всецело обосновывается через энергетическое присутствие Бога в мире, чего не знала западноевропейская философия. При этом его смысловой акцент переносится на персоноцентрическую и свободосообразную гармонию – гармонию ради осуществления личной свободы. Что же касается иных решений вопроса гармонии мироздания, например, окказионализма, картезианства, самого лейбницианства, то они признаются недостаточными ввиду нераскрытости присутствия Бога в мире.

IV. МИР ПОТЕНЦИАЛЬНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

1. Божественные энергии как мир потенциальных возможностей

Престабилированная соразмерность явлений мирового бытия ради осуществления свободы укоренена в мире Божественных энергий. Мир Божественных энергий предстает сущностным основанием всего мироздания и основанием свободы. В отношении осуществления свободы мир Божественных энергий должен быть охарактеризован как мир потенциальных возможностей, поскольку именно в нем тварное личное существо черпает возможности своего бытия, а вместе с ним и своей свободы¹³⁰. Разумеется, в мире потенциальных возможностей имеют свои основания все без исключения явления мирового бытия, а не одна личная свобода. Вместе с тем мир потенциальных возможностей существует таким образом, что его высшей целью является претворение принципа личной свободы, то есть он подчинен задаче осуществления свободы по преимуществу. В связи с этим энергийный мир потенциальных возможностей целесообразно охарактеризовать как персонцентрический и свободосообразный универсум, где свобода тварной личности положена в качестве высшей цели и ценности.

Для реализации свободы личное существо должно обладать определенным спектром возможностей. Этот спектр целесообразно охарактеризовать как поле возможностей личного существа, куда входит вся совокупность условий осуществления его свободы. Будучи комплексом условий осуществления свободы, поле возмож-

¹³⁰ Понятие мира потенциальных возможностей как особый теистический философский концепт введено Н. А. Соловьёвым. См.: Соловьёв Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М., 2011. С. 70; Соловьёв Н. А. Квантовая метафизика Всеединства // Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180.

ностей представляет весьма сложную структуру, где можно выделить следующие наиболее значимые регионы.

К первому региону возможностей следует отнести природные данности личного существа, то есть его определенную природу, в соответствии с которой личное существо предстает тем, а не иным. В антропологическом измерении к этому региону принадлежит психофизиологическая конституция человека, а также его индивидуальность (природное своеобразие), которой природа одного человеческого существа отличается от другого и которую не следует путать с личностью. К этому же региону следует отнести тот участок мироздания, который личное существо использует в своей деятельности. Природные данности личного существа не представлены вне и помимо окружающего его мира, в который включено всякое личное существо. Окружающий личное существо мир находится в теснейшей взаимосвязи с его природой, так что его можно охарактеризовать своеобразным продолжением природы личного существа. Для человека здесь речь может идти как о психической (в том числе духовной), так и о физической области мироздания, образующей особые универсумы его деятельности. Этот регион возможностей производится всецело ограничивающим Божественным действием.

Ко второму региону возможностей следует отнести определенное пространство альтернатив, которое личное существо использует в процессе свободного выбора. Это пространство тесно связано с предшествующим регионом, поскольку раскрывается в пределах индивидуальной природы личного существа и окружающего его мироздания. Иными словами, личное существо имеет те альтернативы, которые не противоречат его индивидуальной природе, расположенной в определенном участке мироздания. Этот регион возможностей производится частично ограничивающим Божественным действием в аспекте ограничения.

К третьему региону следует отнести само свободное волевое действие личности. В антропологическом измерении в этом свобод-

ном действии происходит формирование, становление и развитие личности. Через это действие человеческая личность полагает и определяет себя, превращает себя в ту личность, каковая она есть. В этом действии оформляется человеческая ипостась как неповторимая, единственная и всецело своеобразная реальность, отличная от иных ипостасей. В то же время это действие имеет своей предпосылкой определенную индивидуальную природу человека, расположенную в определенном участке мироздания и имеющую перед собой определенный набор альтернатив. Этот регион возможностей производится частично ограничивающим Божественным действием в аспекте освобождения, наделения свободой.

В синтезе всех вышеобозначенных регионов возможностей и осуществляется свобода личного существа. Она может быть рассмотрена на примере элементарного физического действия человека – поднятия руки.

Допустим, человек имеет намерение поднять руку. Чтобы это действие осуществилось, ему необходимо иметь объект действия, руку, являющуюся продолжением его тела, то есть обладать индивидуальной физической конституцией. Далее ему необходимо иметь пространство для взмаха руки, в котором расположено его тело, то есть определенный участок мироздания, где будет осуществлена его свобода. Затем он должен обладать возможностью выбора альтернатив движения рукой. Наконец, он должен обладать свободным волевым действием.

Вся сложность этого простого примера заключается в том, что все актуальные состояния должны совпасть между собой ради осуществления свободного действия, причем совпасть во всех аспектах своего проявления. Например, имеющий намерение поднять руку человек должен обладать рукой как в момент принятия решения, так и до него и тем более после него, чтобы его свобода полноценно осуществилась. Иными словами, все модусы существования его руки должны быть согласованы с его свободой. Но то же

самое нужно сказать и о всей человеческой природе, которая также должна явить всеединство своих состояний, скоординированных со свободой. Вместе с тем со свободой должен быть скоординирован и окружающий человека мир, предоставляющий человеку пространство для расположения руки и, соответственно, всего тела во все указанные моменты.

Отдельный участок мира, а через него и всё мироздание, должны быть прямым образом согласованы со свободой, представляя гармоническое всеединство своих состояний ради осуществления свободы. Наконец, само свободное действие человека должно сохраняться свободным до принятия решения, в момент его принятия и тем более в момент его осуществления, являя тем самым всеединство состояний свободного акта. Таким образом, каждый вышеотмеченный регион возможностей должен представлять определенное всеединство актуальных состояний, включенное в еще большее всеединство, в котором все актуальные состояния гармонизируются ради свободы.

Все рассмотренные актуальные состояния могут совпасть лишь в том случае, если они будут всецело согласованы друг с другом. Между тем всецело согласованы они могут быть исключительно вне пространственно-временного континуума, где они только разворачиваются, но не согласуются. Для их согласования требуется особый вневременной и внепространственный универсум потенциального, в котором будут скоординированы все возможности и из которого они будут разворачиваться в сообразном осуществлению человеческой свободы порядке. Такой универсум должен быть не просто негативно изолирован от пространственно-временных характеристик, но должен подлинно превосходить их, содержа всё пространственное и временное в себе, одновременно будучи всевременным и всепространственным.

Очевидно, что такой универсум потенциального должен быть и исключительно личностным универсумом, а точнее, универсу-

мом личного действия, ибо только свободное и целесообразное действие личности может организовать осуществление свободы. Между тем только всеобъемлющие и всемогущие Мысль-Логос и Ощущение-Пневма Абсолютного Личного Существа, выступающие формообразующим и субстрато-образующим принципом мироздания, могут вместить и согласовать все актуальные состояния, необходимые для свободного действия тварной личности. Так мы приходим к миру потенциальных возможностей, тождественному миру Божественных энергий, в котором организуется и осуществляется свобода личного существа.

2. Возражения актуализму и POSSIBILITY

Понятие мира потенциальных возможностей требует определенного разъяснения. Подчеркнем, что оно представляет сложность ввиду склонности современной философской мысли деонтологизировать возможное и потенциальное в противовес действительному и актуальному или, напротив, онтологизировать его на манер самого актуального, не придавая ему особого онтологического статуса. В связи с этим следует сделать два существенных уточнения.

Во-первых, следует еще раз отметить, что внутренняя логика понятия актуального выражается в категории действительного как содеянного, то есть предполагающего некоторое действие. Как отмечает тонкий аналитик и историк философской терминологии Хайдеггер, понятие актуального бытия (*actualitas*, ἐνέρχεται) неизменно отсылает нас к некоторому действию (*actus, agere, ἐνεργεῖν*)¹³¹. Немецкое слово *Wirklichkeit*, а вместе с ним и русское слово «действительность», взятое в его философском значении, представляет собой перевод латинского слова *actualitas*, которое, в свою очередь, представляет перевод греческого слова ἐνέρχεται,

¹³¹ Эту тему Хайдеггер развивает в связи с обоснованием понятия «экзистенция». См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001. С. 72, 123.

восходящего к Аристотелю¹³². Если же по самой своей внутренней логике понятия актуального и действительного производны от некоего акта-действия, то наделять универсум потенциального сомнительным онтологическим статусом противоречиво.

Всякое действие по своей сути онтологично. Всякое действие предполагает подлинно сущего актора-носителя действия. Следовательно, логически предшествующий актуальности универсум потенциального должен также обладать полноценным бытием. Если же философская мысль стремится к упразднению онтологии потенциального, то она должна упразднить и актуальное, ибо если логически предшествующее актуальному и неразрывно связанное с ним потенциальное обладает сомнительным бытием, то столь же сомнительным бытием обладает и само актуальное. Поэтому неверным оказывается актуалистский репрезентационистский подход (актуализм, эрзацизм), видящий в потенциальном лишь речевые конструкции или условные фикции и тем самым лишаящий потенциальное подлинно онтологического статуса¹³³. В рамках деонтологизации потенциального философская мысль должна категорически отвергнуть всякую связь и отношение между актуальным и потенциальным и тем самым отменить оба эти понятия, а затем и прекратить исследование актуального, что означает упразднение философских исследований по существу. В качестве разумной альтернативы философская мысль должна последовательно признать онтологический статус потенциального, рассмотреть возможное как бытие, неразрывно связанное с действительным, лежащее в его основании, делающее действительное действительным, кото-

¹³² Там же. С. 123.

¹³³ Актуализм, или актуалистский репрезентационизм (также эрзацизм), представляет философскую позицию, отрицающую подлинный онтологический статус потенциального. См.: William G. Lycan. Possible Worlds and Possibilia, in: Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics, ed. by Stephen Laurence and Cynthia Macdonald. Oxford: Blackwell Publishers. 1998. P. 86–88; Yagisawa, Takashi, Possible Objects, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition). Edward N. Zalta (ed.).

рое исключительно через связь с возможным становится тем, что оно есть.

Необходимо подчеркнуть, что введший категориальную оппозицию актуального и потенциального Аристотель требовал рассматривать возможность как подлинно сущее, позиционировав его объектом метафизики, включив его в реальный состав бытия, отличая его от возможного, абстрагированного от всякой реальности, существующего «не в вещах, а в объективных понятиях и понятийных связях мыслящего духа»¹³⁴. Отсюда рассмотрение возможного как сущего (*ens potentialis*) является задачей и признаком всякого серьезного метафизического исследования. В истории западноевропейской метафизики этот подход был наиболее глубоко осознан и развит Николаем Кузанским, введшим особый неологизм в виде понятия «бытие-возможность» (*possest*), выражающего такую возможность бытия, которая сама дана как всецело законченное в себе, самостоятельное, предельно завершенное бытие в Боге¹³⁵.

Во-вторых, следует отметить, что онтологизация возможности не может идти по наивному натуралистическому пути интерпретации возможности по аналогии с действительностью. Если возможное есть сущее, то оно представляет сущее особого рода и его всецелое приравнение к действительному означает утрату его качественного своеобразия. На этот путь встает так называемый поппилистический реализм, наделяющий возможное теми

¹³⁴ Этот момент у Аристотеля акцентирует Ф. Brentano, противопоставляющий понятие возможного как рациональной непротиворечивой абстракции, развиваемого в Новое время, понятию возможного как объективного бытия, присущего Античности. См.: Brentano Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. 57.

¹³⁵ Философский перевод и интерпретация категории *possest* (от лат. *posse* – мочь и *est* – есть) представлены А. Ф. Лосевым, увидевшим в философской системе Николая Кузанского построения, близкие восточнохристианской теологии, сближавшим *possest* с Божественной энергией в духе паламизма. См.: Лосев А. Ф. О трактате «О бытии-возможности». Сохранившийся фрагмент работы А. Ф. Лосева о Николае Кузанском опубликован в юбилейном издании: Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев – философ и писатель. М., 2003. С. 326–345.

же характеристиками, что и действительное¹³⁶. В итоге этот путь приводит к натуралистической трактовке возможного в виде параллельных онтологических образований, сосуществующих с действительным мировым бытием, – параллельных миров, вселенных, двойников, имеющих больше отношения к фантастике и оккультизму, чем к метафизике и естественно-научному знанию. Всецело уравнивая возможное и действительное, не видя их особенностей и своеобразия, не зная диалектики их взаимодействия, POSSИБИЛИСТИЧЕСКИЙ реализм утрачивает реалистический характер, вполне закономерно жертвуя реализмом в пользу фантазмагорий, превращаясь в ирреализм. Подчеркнем, что тринитарно-энергичная метафизика не имеет ничего общего с подобным подходом, однозначно трактуя его как фантастику и quasi-реализм.

Следуя тринитарно-энергичной метафизике, универсум потенциального есть универсум Божественных энергий, и его отношение к актуальному есть отношение сущностного основания-реальности к своему проявлению-действительности, так что «только Бог в собственном смысле слова есть сущность и движение сущих, и различие разнящихся, и нерасторжимая связь соединенных, и неподвижное основание положенных, и причина всякой, вообще, как-либо понимаемой сущности и движения, и различия, смешения и положения»¹³⁷. Божественные энергии-потенции актуализируют тварные явления, раскрывая себя как *ens entium*, сущее из сущих, сущее, производящее всё существующее. В сравнении с актуализированным ими тварным миром они обладают преимуще-

¹³⁶ POSSИБИЛИЗМ, или POSSИБИЛИСТИЧЕСКИЙ реализм (также конкретизм), в противовес актуализму трактует потенциально сущее как объекты, реально существующие в иных, возможных мирах. См.: William G. Lycan. *Possible Worlds and Possibilia* // *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, ed. by Stephen Laurence and Cynthia Macdonald. Oxford: Blackwell Publishers. 1998. P. 86–88; Yagisawa Takashi. *Possible Objects*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition). Edward N. Zalta (ed.).

¹³⁷ В данном тексте Максим Исповедник связывает сущность мира с познанием Божественных энергий-логосов, а в них единого Логоса-Ипостаси. Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. XXIV // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 118.

ственным, наиреальнейшим бытием, *ens realissimum*, обнаруживая себя внутренним содержанием всей тварной действительности. Соответственно, их нельзя трактовать ни на манер онтологических фикций, ни на манер однозначного совпадения с актуально данными тварными явлениями. Таким образом, тринитарно-энергийная метафизика выстраивает особую онтологию потенциального и актуального, соотнося ее с онтологией нетварного и тварного бытия, своеобразно онтологизируя потенциальное и вводя его с актуальным в особое отношение.

3. Диалектика потенциального и актуального

3.1 Категории потенциального и актуального в истории философии. Их внутренняя логика и фундаментальный теистический смысл

Чтобы лучше прояснить онтологию потенциального и актуального, развиваемую тринитарно-энергийной метафизикой, необходимо обратиться к истории философских категорий. Такое обращение даст возможность выявить изначальный смысл рассматриваемых категорий, а также связать этот смысл с панэнергийной онтологией.

Впервые разработавший категориальную оппозицию актуального и потенциального Аристотель обозначил актуальное понятием энергия (*ἐνέργεια*), особо подчеркнув его происхождение от глагола движения (действовать – *ἔργω*)¹³⁸. При этом Аристотель не дал этому понятию точного определения, оставив его, по верной характеристике Ф. Brentano, простым и изначальным, объяснимым лишь индуктивным способом понятием¹³⁹. Что же касается категории потенциального, то она фиксировалась у Аристотеля через понятие способности-силы, динамис (*δύναμις*), подразумевающее

¹³⁸ См.: *Metaph.* Θ, 3, 1047a30.

¹³⁹ См.: Brentano Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. 59–60; *Metaph.* Θ, 6, 1048a25.

смысловую оппозицию законченности, завершенности¹⁴⁰. Отсюда актуальное и потенциальное рассматривалось через смысловую оппозицию законченного и незаконченного, завершенного и незавершенного, что особо подчеркивалось чередованием термина энергия с неологизмом энтелехия (ἐντελέχεια), означающим результативную законченность и завершенность, состояние исполнения, свершения, всецелой осуществленности. Аристотелевские понятия энергия и динамис были переведены на латинский язык как актуальность (actualitas) и потенция (potentia), в свою очередь получив свои соответствия на русском языке в виде действительности и возможности.

Аристотелевская интерпретация взаимоотношения актуального и потенциального носила противоречивый характер. С одной стороны, потенция-сила (способность) у Аристотеля содержала определенные импликации, связанные с сознательно-творческой, целеполагающей деятельностью, что выражалось в представлении об устремленности и направленности потенции к актуализации¹⁴¹. Как верно отмечает С. Н. Трубецкой, не подлежит сомнению, что к понятию потенции у Аристотеля присоединяется представление о стремлении и волевом влечении¹⁴². С другой стороны, в онтологической проекции Аристотель соотносил потенцию с неопределенной и неопределенной материей, что вело к искаженному пониманию взаимосвязи потенциального и актуального¹⁴³. В таком случае

¹⁴⁰ Эта тема также детально раскрыта Ф. Brentano, рассматривающим оппозицию акта и потенции у Аристотеля через понятия законченного (vollendeten) и возможно-сущего. См.: Brentano Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. Глава IV. Сущее в возможности и действительности. СПб., 2012.

¹⁴¹ См., например: Phys., I, 9, 192b16.

¹⁴² См.: Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 77.

¹⁴³ Связь материи с потенцией у Аристотеля прекрасно выявляет Э. Целлер: «некоторая вещь существует δύναμις лишь постольку, поскольку она имеет в себе (an sich) ἔλη». О том же говорит Ф. Brentano. См.: Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II, 2. P. 238; Brentano Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. 56; Metaph. N, 1, 1088b1.

актуальное объявлялось предшествующим потенциальному, поскольку несло в себе больше онтологической устойчивости и определенности, то есть просто было более реалистично. Известный аристотелевский тезис «очевидно, что действительность раньше, чем возможность» основывался не на раскрытии содержательных особенностей самих категорий, а на ложной онтологии, в которой оформленные вещи несли в себе больше определенности и устойчивости в сравнении с неопределенной материей¹⁴⁴. Именно отсюда происходило аристотелевское умаление потенциального, а также трактовка актуального как более значимого и онтологически приоритетного.

Исправить ситуацию с взаимоотношением потенциального и актуального пытались стоики и неоплатоники. У стоиков закреплялся примат потенциального над актуальным, потенция (δύναμις) превращалась в Божественное творческое начало мировых явлений, присутствующее в материи в виде сперматических логосов (λόγος σπερματικός). У неоплатоников потенция еще более возвеличивалась, отождествляясь с всеобъемлющим первопринципом – Единым. Плотин рассматривал Единое как всесовершенную потенцию, несущую в себе всю мощь существующего, определял Единое как возможность всего (δύναμις τῶν πάντων). Вслед за Платином Прокл разрабатывал отчетливые терминологические дистинкции, различая совершенную потенциальность (τελεία δύναμις) или возможность сущего в действительности (τοῦ κατ' ἐνέργειαν δύναμις), способную порождать действительность и быть ее носителем, и несовершенную потенциальность или

¹⁴⁴ Аристотелевский тезис φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἐστίν (Мет. 8, 1049В5) вслед за М. Хайдеггером мы переводим как «очевидно, [что] действительность раньше, чем возможность». М. Хайдеггер прекрасно демонстрирует приоритетность актуального у Аристотеля через категорию сущности (οὐσία): «Приведенное основоположение Аристотеля о степенном соотношении между ἐνέργεια и δύναμις мы можем также схватить коротко: эта ἐνέργεια есть “более” οὐσία, чем δύναμις: первая исполняет существо в себе устойчивого присутствия сущностнее, чем последняя». См.: Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель. «Физика» β-1. Пер. с нем. Т. В. Васильевой. М., 1995. С. 25.

возможность сущего в возможности (ἡ τοῦ δυνάμει... ἀτελῆς δύναμις), нуждающуюся в предваряющей ее действительности¹⁴⁵. Вместе с тем ни стоикам, ни неоплатоникам не удалось достичь подлинного закрепления примата потенциального над актуальным, поскольку их представление об абсолютном носило обезличенный пантеистический характер, поскольку им оставался неведом живой и действующий Личный Бог, являющийся потенцией и источником всякой действительности.

Внутренняя логика понятия актуального (действительного), производного от глагола движения, предполагает определенного носителя движения, подразумевает его конкретного субъекта. Актуальность требует актора, действительность нуждается в деятеле, так что вне субъекта-носителя движения актуальное не может осуществиться. Если же этот субъект не опознан, то сама онтология актуального и потенциального лишается обоснования и в конечном счете утрачивает всякий смысл. Если же мы проецируем представление об актуальном в универсально-онтологический план, то ему должен соответствовать универсальный, всеобъемлющий Субъект-носитель столь же универсальной и всеобъемлющей деятельности, порождающей всё многообразие действительного. Очевидно, что таким Субъектом может быть единственно вездесущее и всеобъемлющее личное Абсолютное сознание – Абсолютный Ум, созерцающий и созидаящий мироздание Своей абсолютной Формой-Мыслью в Своем Субстрате-Ощущении. Следовательно, чтобы всесторонне и во всей полноте раскрыть логику взаимосвязи потенциального и актуального, недостаточно просто признать потенциальное полноценным бытием, и даже бытием первичным по отношению к актуальному. Необходимо еще увидеть в потенциальном абсолютную Личность, созидающую в Своей деятельности все актуальности мироздания. Только на этом пути нам раскроется

¹⁴⁵ См.: Прокл. Начала теологии. § 78, 79. Детальный анализ терминологии Прокла присутствует в работе С. В. Месяц. См.: Месяц С. В. Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых теорем «Начал теологии») // Труды культурологического семинара «Архэ». Вып. 5. 2009.

истинный, исчерпывающий и изначальный смысл взаимосвязи потенциального и актуального.

Метафизика всеединства имеет свою формулу взаимоотношения потенциального и актуального, черпающую основание в восточнохристианском богословии. В самом общем виде она дана С. Н. Трубецким. Следуя С. Н. Трубецкому, Абсолют как в-Себе-и-для-Себя-бытие, будучи абсолютной конкретной Личностью-Субъектом, а потому осознающей и объективирующей Себя самостью, заключает в Себе основу Себя и Своего другого – потенцию инобытия¹⁴⁶. Следуя этой формуле, абсолютное понимается как личная «всеобъемлющая полнота бытия, тождественная в различии, как положительная бесконечность, потенциально заключающая в себе всё конечное»¹⁴⁷. При этом потенция инобытия имеет волевую природу, то есть прямым образом связана с действием Абсолюта – потенцию Своего другого Абсолют раскрывает в действительности другого как конкретную, всеильную и вместе всеблагую, свободную волю¹⁴⁸.

Формула С. Н. Трубецкого имеет свое соответствие в восточнохристианском богословии. В нем преодолевается смысловая грань между энергией и потенцией-динамис, преодолевается в порядке персонализации потенции, ее истолкования как личной Божественной силы и действия. «Энергия есть та естественная сила ($\deltaύναμις$), через которую изъясняется всякая природа», – говорит Иоанн Дамаскин¹⁴⁹. «Общая же Божественная сила ($\deltaύναμις$) и энергия триипостасной природы творит вовне и делится на тысячи, ибо Бог всемогущ ($\piανταδύναμον$)», – разъясняет Григорий

¹⁴⁶ См.: Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 713.

¹⁴⁷ Там же. С. 640.

¹⁴⁸ Там же. С. 713.

¹⁴⁹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1904. С. 101.

Палама¹⁵⁰. «...Сила ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) и энергия Его проникает во всё, – истолковывает Марк Эфесский Дионисия Ареопагита. – Бог имеет ее как вечно следующую за [Его] сущностью и сопутствующую [ей], так что то и другое [потенция и энергия], несомненно, созерцается в [самой] сущности [Бога]»¹⁵¹. Так потенция-динамис предстает силой-энергией Бога, потенциальное отождествляется с личным и деятельным нетварным бытием.

3.2 Диалектика энергийно-потенциального и тварно-актуального

Исходящая из Божественных энергий онтология потенциального предстает реалистической онтологией в высшем смысле этого слова. Потенциальное приобретает в ней статус первичной деятельной личной реальности, производящей в своей деятельности актуальное, действительное бытие. Первореальность потенциального онтологизируется через модальность личностного присутствия, и тем самым восстанавливается искомое соответствие между изначальным персоналистическим смыслом философских категорий и онтологией. Потенция-динамис, изначально понимаемая как способность и сила, теперь предстает как полноценное личное действие. Порождающий актуальность-действительность акт-действие всецело персонализируется, приобретая своего Субъекта-Носителя в абсолютном личном бытии. Актуальность-действительность теперь вполне естественно интерпретируется как содеянное, свершенное, исполненное абсолютным личным началом, синонимически отождествляясь с сотворенным, созданным, тварным. Что же касается категории «энергия», то она отождествляется с потенцией-динамис, если речь идет о рассмотрении Божественного действия самого по себе, или же может пониматься как итог и

¹⁵⁰ Григорий Палама. Феофан, или О Божественной природе и о причастности к ней, равно как и о причастности. § 20. Цит. по: Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. СПб., 1999. Т. I. С. 124.

¹⁵¹ Марк Эфесский. О сущности и энергии. § 15. Пер. А. Ф. Лосева. См.: Лосев А. Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997.

результат действия, отождествляясь с энергией, также совпадая с энтелехией, интерпретированной как осуществленность личного действия, то есть с актуальностью.

Тварная актуальность не есть нечто чуждое энергии-потенции. Тварная актуальность имманентна энергии-потенции, нерасторжимо связана с ней. Энергия-потенция неотъемлемо присуща тварной актуальности, и в этом неотъемлемом присущии отражается истина вездесущия (вездеприсущия) Божественного бытия, которое всецело и нераздельно пребывает во всех сущих общим для всех образом и в каждом из них по-особому, раскрываясь всем во всех¹⁵². Благодаря наиреальнейшей неотчуждаемости энергийно-потенциального и тварно-актуального Бог именуется Всем тварного мироздания, так что предстает всеименуемым вплоть до того, что принимает на Себя всё, что говорится о созданных Им явлениях бытия¹⁵³. Именно из познанного единства энергии-потенции и актуального творения рождается катафатическое богословие, утверждающее, что Бог имманентен миру в энергиях, причем имманентен не аллегорически или иносказательно, а имманентен в прямом значении – как в собственном смысле слова сущий всем¹⁵⁴. Поэтому в основании предельного, фундаментального познания

¹⁵² Ср.: «...весь Бог всецело и нераздельно пребывает во всех сущих общим для всех образом (κοινῶς) и в каждом из них – по-особому, ни многообразно распространяясь соответственно бесконечному различию сущих, в которых Он присутствует (ἔνεστιν) как Сущий, ни сжимая в единую объединяющую всех целокупность (τὴν μίαν πάντων ἐνικτὴν ὁλότητα) [взаимные] различия сущих, но истинно является всем во всех...». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXIX (XVII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 232.

¹⁵³ Следуя Максиму Исповеднику, Божество «как виновник [бытия сущих] бесстрастно принимает на Себя всё, что говорится (πάντα τα κατηγορούμενα) о тех, коих Оно является виновником». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXX (XVIII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 235.

¹⁵⁴ Ср.: «...В каждом логосе каждого из них и во всех вместе логосах, согласно коим существуют все [сущие], [пребывает] воистину не являющийся ничем из сущих и в собственном смысле слова сущий всем и над всем Бог (ὁ μηδὲν ἄν τῶν ὄντων ἀληθῶς καὶ πάντα κυρίως ἄν καὶ ὑπὲρ πάντα Θεός)». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXIX (XVII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 232.

тварного мира лежит прочтение тварного бытия через различение энергий и их внешних проявлений, через расщепление творения на энергию и ее внешнюю явленность – феномен (φαινόμενον) или эпифанию (ἐπι-φάνεια)¹⁵⁵. И познающий тварное бытие должен своеобразно «принести в жертву тварь явленных (τὴν κτίσιν τῶν φαινομένων) [вещей]», должен «убить в себе движение явленной твари (τῆς φαινομένης κτίσεως)», чтобы преодолеть ложное мнение о сущих, чтобы вкусить Божественные энергии как Причину этих сущих, насытившись Ее богословской силой¹⁵⁶.

Наконец, единство энергийно-потенциального и тварно-актуального раскрывает сам образ творения мира, согласно которому мир происходит не непосредственно из Божественной сущности, а опосредованно из Божественных энергий, представляющих движение сущности. Поэтому Богу в Его творческом акте не требуется соравного и совечного материального бытия, мир творится из ничего. И это ничто следует понимать не как потенцию бытия, ибо абстрактное и несущее «ничто» не есть бытие, следовательно, не есть и потенция мироздания. Это ничто следует понимать как отсутствие у мироздания всяких потенций за исключением Божественного действия, так что древнее философское изречение *ex nihilo nihil fit* (из ничего ничто не происходит) оказывается непри-

¹⁵⁵ Различение в творении эпифанического-феноменального и энергийно-логосного аспекта дает Максим Исповедник. Познающий тварь «различает и Писание, и тварь, и самого себя: Писание [он разделяет] на букву и дух, тварь – на логос и внешнюю явленность (τὴν δὲ κτίσιν, εἰς λόγον καὶ ἐπιφάνειαν), самого себя – на ум и чувство. Постигая дух Писания, логос твари и ум самого себя, нерасторжимо соединенные друг с другом, он, как знающий, находит Бога, как то и должно быть, – Бога, Который и в уме, и в логосе, и в духе; он устраняется от всего вводящего в заблуждение и расхищающего [нас] на бесчисленное множество мнений: я говорю о букве [Писания], явленности (ἐπιφανεῖας) [твари] и чувстве, в которых существует различная противоположность количества и единицы». См.: Преподобный Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Вопрос XXXII. Творения. Кн. II. М.: Мартис, 1994. С. 107.

¹⁵⁶ См.: Преподобный Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Вопрос XXVII. Творения. Кн. II. М.: Мартис, 1994. С. 35.

менимо к Божественному акту творения, поскольку воля Бога есть основа всего сущего¹⁵⁷.

Тварная актуальность есть собственное инобытийное проявление энергии-потенции. Энергия-потенция неотъемлемо присуща тварной актуальности, поскольку осуществляет, исполняет и актуализирует в ней самое себя. Тварно-актуальное есть актуализация, исполнение и осуществление энергийно-потенциального, и вне него тварно-актуальное не содержит иных независимых бытийных потенциалов, лишено своих собственных бытийных оснований. Тварное бытие и есть актуально явленная энергия-потенция, а не нечто самодостаточное и обособленное, не нечто сущее само по себе. Творения нет вне энергии-потенции, оно есть лишь модальность энергийно-потенциального бытия. Тварная актуальность тождественна своей энергии-потенции, совпадает с ней, неотлична от нее, в конечном счете, есть она сама. Вместе с тем это тождество, совпадение и неотличность имеет диалектический характер, поскольку предполагает иное состояние энергии-потенции, следовательно, несет в себе различие.

Инаковость тварно-актуального заключается в том, что оно есть осуществленное, завершенное и исполненное Божественное действие. Рассмотренное само по себе Божественное действие характеризуется незаконченностью и незавершенностью. Как незаконченное и незавершенное, оно и есть потенция и возможность. Будучи осуществлено и исполнено, Божественное действие пребывает в ином состоянии, отличном от своих изначальных

¹⁵⁷ Эта мысль подробно развита Иустином Поповичем: «Что касается древнего философского изречения *ex nihilo nihil fit*, то его здесь применить нельзя, ибо в своем Богооткровенном учении Церковь учит не тому, что “ничто” само собой сотворило мир из себя, а тому, что Бог Своей всемогущей и премудрой силой сотворил мир из ничего. Как идея, как замысел мир всегда существовал в Боге, но приведен в бытие сотворением. ...Говоря о том, как Бог сотворил мир из ничего, блаженный Августин замечает, что Бог всё сотворил Своей волей, а воля Божия не есть “ничто”. ...Воля Божия – основа всего сущего, поэтому начало и происхождение всего сущего необходимо видеть в Божией воле и власти». Иустин Попович. Догматика Православной Церкви. Часть вторая // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 186.

динамических характеристик. В своем результате Божественное действие как бы достигает покоя, обнаруживает себя статически в сравнении со своей предваряющей процессуальной текучестью. Божественное действие как бы застывает и кристаллизуется в своих тварных актуальностях, являя себя в иной, изначально несвойственной себе модальности.

Актуализировавшись и осуществившись, Божественное действие уже тем самым отличается от самого себя. В своем результате и свершении оно само полагает себе конец, предел и границу, то есть оконечивается, определяется и ограничивается. Из беспредельного, бесконечного и неограниченного Божественное действие претворяется в завершённый, ограниченный и конечный тварный объект, переходит в тварную действительность со всеми присущими ей свойствами. Вместе с тем этот переход осуществляется исключительно в самом Божественном действии, вне привлечения каких-либо внешних влияний и ресурсов, поскольку таковые немислимы для всемогущего и всеобъемлющего Абсолюта. Отсюда различие тварно-актуального и энергетико-потенциального носит характер диалектической антиномии и по сути не поддается формально-логическим фиксациям.

Различие между тварно-актуальным и энергетико-потенциальным может быть весьма удачно передано понятием энтелехия, означющим полноту актуализации, или пребывание в состоянии полной осуществленности. В этом смысле тварная энтелехия отличается от нетварной энергии как отличается всецело осуществившее и актуализировавшее себя действие в виде своего результата от себя самого в виде процесса. Более глубокий философский перевод понятия энтелехия как удержание (сохранение)-себя-в-окончании (границе), по-ставление-себя-в-границу, или себя-в-конце-имение и себя-в-творении-и-конце-имение, позволяет яснее передать момент самоограничения и самооконечивания Божественной энергии в творении, подчеркнуть ее переход в иное состояние,

явленность в несобственном модусе бытия¹⁵⁸. Отсюда тварная энтелехия может быть определена как результирующее инобытийное проявление нетварной энергии, отражающее ее особое стояние-в-завершенности, равнозначное удержанию-себя-в-творении или стоянию-в-творении, соответствующее тварному виду бытия¹⁵⁹.

Используя категории энтелехия (в значении актуального), энергия и динамис (в значении потенциального), можно передать взаимоотношение тварного и нетварного бытия через диалектическую диадду. Эту диадду целесообразно развернуть через синтез категориальной пары энтелехия и энергия, с одной стороны, и категориальной пары динамис и энергия, с другой, представив энергию-энтелехию (ἐνέργεια – ἐντελέχεια) и энергию-динамис (ἐνέργεια – δύναμις) в виде диалектического тождества, то есть тождества, несущего в себе различие. В таком случае речь идет о тождестве, поскольку рассматривается одна и та же энергия. Вместе с тем одна и та же энергия рассматривается в двух различных состояниях – несобственном, актуально-результативном, энтелехияльном и собственном, потенциально-энергийном, динамическом (от динамис). Опираясь на терминологию Аристотеля, эти состояния также можно обозначить как энергию-движение (ἐνεργεία κατὰ κίνησις) и энергию-осуществление (ἐνεργεία ἐπὶ πλεόν), что еще раз подчеркивает диалектическую положенность рассматриваемого различия внутри самой энергии¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Здесь нами использованы философские переводы М. Хайдеггера. См.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. Пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб., 1997. С. 36; Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель. «Физика» Б-1. Пер. с нем. Т. В. Васильевой. М., 1995. С. 24–25.

¹⁵⁹ Право соотносить энтелехию с тварным бытием дает внутренний смысл этого понятия, на что указывает М. Хайдеггер: «Ἐντελέχεια, мыслимая по-гречески, означает: в-творении-стоять: творение как то, что стоит вполне в “конце”, но это “исполненное” в свою очередь не понимается как “законченное”, столь же мало как τέλος означает заключение, но и τέλος и ἔργον, мыслимые по-гречески, определяются через εἶδος и называют род и способ, как то, что “конечно” стоит в виде». См.: Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель. «Физика» Б-1. Пер. с нем. Т. В. Васильевой. М., 1995. С. 24.

¹⁶⁰ Эти термины Аристотеля исследует Р. А. Лошаков: «Различие на движение и осуществление является различием в самой энергии – как ἐνεργεία κατὰ κίνησις и ἐνεργεία ἐπὶ πλεόν». См.: Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой средневековой онтологии. СПб., 2007. С. 92.

В контексте диалектической диады тварное бытие будет определено как энергия-энтелехия, или актуализированная энергия, что соответствует ранее введенному нами понятию Божественного бытия-в-ином. Нетварное же бытие будет определено как энергия-потенция, или динамическая (от динамис), потенциальная энергия, что соответствует ранее введенному нами понятию Божественного бытия-для-Себя. Так мы формулируем взаимоотношение тварного и нетварного бытия в виде диалектического тождества в различии, где одна и та же Божественная энергия предстает в двух различных модальностях и состояниях – энтелехиальном, несобственном, инобытийном, раскрываясь как она пребывает в творении, и динамическом, потенциальном, собственном, раскрываясь как она существует сама для себя.

Такая формулировка позволяет более точно продемонстрировать неотчуждаемую взаимосвязь Божественной энергии и творения, подчеркнуть имманентность энергии тварному миру через его бытийную зависимость и производность от нее. В контексте этой формулировки Божественная энергия раскрывается как неотчужденное от своего результата и себя сохраняющее в нем действие, то есть действие, неотъемлемо и неизменно пребывающее в своем творении. В ее контексте Божественная энергия предстает как абсолютное, всемогущее или всецело чистое действие – действие, не требующее некой соположенной себе субстанции-материала, действие, не имеющее для себя предела за исключением предела собственного самополагания, то есть предела, положенного единственно в самом себе и самим собой, действие, не ограниченное ничем, действие, исходящее и возвращающееся в само себя. Божественная энергия предстает как действие, созидающее результат исключительно из своих собственных потенциалов, обращающее само себя в свой итог и завершение, имеющее своим осуществлением и концом само себя, собственную бытийную самость. Очевидно, что образ такого действия фундаментально отличается от образов действия, присущих тварному миру, где действие не равнозначно

чистому самоисполнению волевого акта, где действие не исчерпывается собой, а несет ограничивающий момент взаимодействия, предполагающий воздействие одного объекта на другой, и, как следствие, обособление результата действия от производящих его видов бытия.

Следуя тринитарно-энергийной метафизике, энергийно-потенциальное логически и онтологически, по понятию и по бытию первичнее и совершеннее тварно-актуального¹⁶¹. Это положение акцентирует инаковость актуализированной энергии в сравнении с ее потенциальным состоянием, подчеркивает их диалектическое различие. Чтобы ответить на вопрос, в каком смысле энергийно-потенциальное совершеннее и первичнее тварно-актуального, учитывая, что речь идет об одной и той же энергии в двух различных состояниях, необходимо рассмотреть энергию-потенцию (ἐνέργεια – δύναμις) и энергию-актуальность (ἐνέργεια – ἐντελέχεια) с точки зрения их внутреннего содержания.

Обнаруживая себя как сущностное основание и явление, одна и та же Божественная энергия предстает в двух различных состояниях, одно из которых содержательно богаче в сравнении с другим. В качестве сущностного основания энергия-потенция содержит в себе вседанность, всеобъемлемость и всеединство своих актуальных проявлений, тем самым превосходя их как свою частичность и момент. Из энергийно-потенциального всеединства исходят энергийно-актуальные или, что то же, тварно-актуальные частичности, образующие весь тварный мир. И в этом смысле энергийно-потенциальное всеединство первичнее, совершеннее и содержательно богаче своих явлений, а последние, в свою очередь, несовершеннее и беднее его. Отметим, что с точки зрения философии целостности, энергийно-потенциальное нельзя интерпретировать

¹⁶¹ Здесь мы возражаем Аристотелю, считающему, что «раньше всякой потенциальности актуальность, и по понятию, и по сущности», видящему в потенциальном нечто менее совершенное в сравнении с актуальным. Цит. по: Brentano Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. СПб., 2012. С. 59. См.: Мет. 8, 1049b10.

через принцип меризма, трактуя его как аддитивную целостность или простую совокупность актуальных состояний на манер механической суммы частей. В смысле превосходства образа бытия энергийно-потенциальное отвечает характеристикам холистской (эмерджентной) целостности, неизменно большей своих частей, несводимой к количественному синтезу своих актуально данных моментов.

3.3 Диалектика энергийно-потенциального и тварно-актуального на примере человеческой телесности. Понятие пневма-логосного тела

Рассмотреть диалектическое отношение потенциального и актуального можно на примере человеческой телесности. Такой пример целесообразно избрать ввиду связи феномена человеческой телесности с феноменом сознания, что дает преимущество подлинно осознанного исследования физической действительности, обосновывает ее имманентное видение и интерпретацию изнутри¹⁶².

Сознание существования нашего тела, которое, как точно замечает К. Ясперс, в норме представляет собой незаметный, нейтральный фон для деятельности нашего сознания в целом, при глубоком исследовании раскрывает ряд парадоксов¹⁶³. К таким парадоксам относится прежде всего тот факт, что когда мы мыслим или говорим о своем теле, то имеем в виду не его актуальные состояния, и даже не их сумму, а тело как некую изначальную целостность, превосходящую свои актуальные состояния, не сводящуюся к ним одним. Более того, располагая только одними эмпирически фиксируемыми актуальными данными своего тела, мы в конечном счете

¹⁶² Разумеется, сознание в данном случае мы понимаем широко, не ограничивая его рефлексией, относя к нему и ощущения, что приближает нашу позицию к тезису К. Ясперса: «Я осознаю собственное тело как собственное бытие: я также вижу и осязаю его. Тело – это единственная часть мира, которую можно чувствовать изнутри; в то же время его поверхность доступна внешнему восприятию». См.: Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 61.

¹⁶³ О фоне сознания тела см.: Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 61.

не смогли бы образовать представление о теле как целостности. Представление о теле как целостности является интуитивно первичным представлением, пред-данным актуальным состояниям и, соответственно, предпосланным самой нашей практической телесной деятельности.

Стоит напомнить, что с точки зрения физиологии мы никогда не ощущаем все части собственного тела, и большая часть телесных процессов остается нам эмпирически недоступной. Между тем, вопреки эмпирической неполноте данности собственной телесности, мы вполне уверенно располагаем представлением о теле как целостности, выстраивая из этого представления свою деятельность. Если же строго следовать естественно-научному подходу в вопросе изучения сознания тела, то мы должны использовать понятие «схема тела» (*body schema*, *schéma corporel*, *Körperschema*), которое, с одной стороны, отражает неполноту наших эмпирических представлений о теле, а с другой стороны, уже несет в себе определенный момент целостности, превосходящий и преодолевающий эту неполноту.

Разработанное А. Пиком, Х. Хэдом, Х. Холмсом и П. Шильдером понятие «схема тела», обозначающее организованную модель тела, сконструированную в мозгу пространственными впечатлениями – кинестезическими, тактильными, зрительными (так называемая «постуральная модель тела», «постуральная схема»)¹⁶⁴, можно охарактеризовать как в определенном роде двусмысленное понятие. Уже П. Шильдер поставил под сомнение суммативно-эмпирический характер схемы тела, указав на ее эмерджентные свойства. Но наиболее полно двусмысленность схемы тела раскрыл М. Мер-

¹⁶⁴ Концепция схемы тела также носит название концепции Пика-Хеда-Шильдера в соответствии с именами авторов. См.: Pick A. Ueber Störungen der Orientierung am eigenen Körper. Arbeiten aus der Deutschen Psychiatrischen Universitätsklinik in Prag. Berlin: Karger, 1908; Head H., Holmes H. G. Sensory disturbances from cerebral lesions // Brain. 34. 1911–1912; Schilder P. Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des eigenen Körpers. В определении мы следуем К. Ясперсу.

ло-Понти, развивший и обосновавший идею, что понятие «схема тела» не может быть редуцировано исключительно к сумме опыта.

Как верно отмечал М. Мерло-Понти, понятие «схема тела», изначально задуманное для обозначения множества образных ассоциаций как итога многообразного телесного опыта, вышло за узкие ассоционистские трактовки. Введя это понятие, ученые хотели подчеркнуть основательность ассоциаций, но практические исследования потребовали расширения его смысла в сторону всеобъемлющего осознания положения тела в интерсенсорном мире, в сторону формы, где целое предшествует частям в русле концептов гештальтпсихологии¹⁶⁵. В таком случае пространственно-временное, интерсенсорное или сенсомоторное единство тела уже «не исчерпывается содержаниями, фактическое и случайное сочетание которых возникло по ходу нашего опыта, оно им некоторым образом предшествует и как раз делает возможным их соединение»¹⁶⁶. В то же время, следуя мысли М. Мерло-Понти, исследование сознания тела ведет к еще более строгим холистским выводам. Будучи непосредственно данным инвариантом, априорно-динамически понятая схема тела в конечном счете есть особое существование и интегральная сила телесного опыта, его условие и возможность, существующая как врожденная, а не приобретенная действительность¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Здесь М. Мерло-Понти следует гештальтпсихологическим представлениям о схеме тела как предельной «совокупности взаимного соотношения его членов и частей». См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 139; Konrad K. Das Körperschema: Eine kritische Studie und der Versuch einer Revision // Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatric, 1933. P. 365, 367.

¹⁶⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 139.

¹⁶⁷ Концепция схемы тела М. Мерло-Понти проанализирована в следующих работах: Gallagher S. and Meltzoff A. The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies // Philosophical Psychology. 9. 1996; Tiemersma D. «Body-Image» and «Body-Schema» in the Existential Phenomenology of Merleau-Ponty // Journal of the British Society for Phenomenology. 13 (3). 1982; Carman T. The Body in Husserl and Merleau-Ponty // Philosophical topics. Vol. 27. No. 2. Fall 1999; Левик Ю. С. Система внутреннего представления в управлении движениями и организации сенсомоторного взаимодействия: диссертация ... доктора биологических наук. М., 2006.

Общие положения философии схемы тела М. Мерло-Понти, заключающиеся в холизме, априорности и врожденности, были подтверждены экспериментальными научными данными¹⁶⁸. В то же время ни естественно-научные, ни философские исследования не пролили свет на онтологические основания и природу схемы тела, о чем свидетельствуют существенные расхождения в определениях этого понятия, даваемых неврологами, нейропсихологами, физиологами¹⁶⁹. Намеченный М. Мерло-Понти вопрос об образе бытия тела как целостности по сути до сих пор остается открытым, хотя сам философ, несомненно, приблизился к его решению.

Вся сложность рассматриваемого вопроса состоит в том, что представление о теле как целостности нельзя получить строго эмпирическим путем, заимствуя его из актуально данных телесных состояний. В таком случае мы вынуждены разложить тело как единую реальность на сумму временных и пространственных модификаций, но взятые сами по себе и даже суммированные, эти модификации ничего не скажут нам о целостном теле как таковом.

Например, эмпирическое дробление тела во временных рядах, осуществленное сквозь призму временной тримерии прошлого, настоящего и будущего, даст нам лишь обособленные моменты

¹⁶⁸ Прежде всего исследованиями в области фантомных ощущений, когда отсутствие какой-либо части тела может совмещаться с его ощущением. См.: Weinstein S. & E. A. Sersen. Phantoms in cases of congenital absence of limbs // *Neurology*. 11. 1961; Melzack R. Phantom limbs, the self and the brain // *Canadian Psychology*. 30. 1989; Poeck K. Zur Psychophysiologie der Phantomerlebnisse // *Nervenarzt*. 34. 1963; Scatena P. Phantom representations of congenitally absent limbs // *Perceptual and Motor Skills*. 70. 1990; Vetter R. J. & S. Weinstein. The history of the phantom in congenitally absent limbs // *Neuropsychologia*. 5. 1967. Общий анализ работ, подтверждающих холизм М. Мерло-Понти, см.: Gallagher S. and Meltzoff A. The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies // *Philosophical Psychology*. 9. 1996.

¹⁶⁹ О неопределенности и разноречивости понятия схемы тела см.: Левик Ю. С. Система внутреннего представления в управлении движениями и организации сенсорного взаимодействия: диссертация ... доктора биологических наук. М., 2006; Нейробиология системы внутреннего представления собственного тела: введение в проблему и прикладные аспекты // *Современная зарубежная психология*. № 2. 2012; Vignemont F. Body schema and body image – Pros and cons // *Neuropsychologia*. 2010. Vol. 48. Iss. 3.

существования тела, суммирование которых опять же даст лишь обособленные временные отрезки. На основании них мы ничего не сможем сказать о теле как единой всевременной реальности, пребывающей равным образом в прошлом, настоящем и будущем. К тому же в предельно строгом смысле эмпирический анализ прошлого и будущего вообще невозможен, поскольку эти временные модальности выпадают из мира актуального, пульсируя в эмпирически-недостижимом для нас универсуме, тем самым оставляя нам лишь настоящий момент Теперь-точки, Теперь-бытия, противопоставленный утраченному бытию-бывшим и еще не явленному бытию-настающим¹⁷⁰. Отсюда мы должны констатировать, что тело как единая и целостная всевременная реальность дана нам потенциально, хотя эта потенциальность и присутствует в своих актуальных модификациях.

Что же касается пространственного единства тела, то недостижимость его обнаружения в рамках эмпирического анализа была блестяще раскрыта самим М. Мерло-Понти. Последний верно указал, что тело, как и вообще любой физический объект, всегда есть нечто большее, чем ограниченный пространственно-перцептивный опыт, который по сути сводится лишь к восприятию в определенной перспективе, но не дает объекта полностью и целиком. Не будучи простой мозаикой пространственных величин, пространственная целостность тела простирается за тримерию длины, высоты и ширины, которые, подобно временной тримерии, даются не разом и всецело, а лишь в определенной и ограниченной перспективе. Суммирование этих ограниченных перспектив также не дает

¹⁷⁰ Этот аспект познания детально анализируется в феноменологии Э. Гуссерля, выявляющего Теперь-точку, Теперь-момент (Jetztpunkt), или просто Теперь (Jetzt) как исходную темпоральную структуру акта сознания, к которой присоединяется первичная память (ретенция) и первичное ожидание или предвосхищение (протенция). Все вместе они образуют время-сознание или осознание времени (Zeitbewußtsein). Этот аспект познания, разумеется, имеет серьезное значение для онтологии, а не только теории сознания, поскольку опосредованность познания сущего Теперь-точкой, Теперь-бытием (Jetztsein) свидетельствует о его неполной и неисчерпанной данности нашему познанию.

представлений о теле в его целостности и единстве, а дает только более или менее информативные экспозиции тела в пределах тех же ограниченных перспектив. Отсюда мы должны заключить, что тело как единая и целостная всепространственная реальность дана нам также только потенциально, хотя эта потенциальность обнаруживается в своих актуальных модификациях. Если же мы хотим говорить о пространственно-временном актуально-эмпирическом анализе тела в строгом смысле, то должны ограничиться лишь одной определенной перспективой видения тела, синтезированной с определенным настоящим моментом, что, разумеется, не позволяет рассмотреть тело как целостность.

М. Мерло-Понти вплотную подошел к возможности рассмотрения тела как идеи, но не решился на столь смелый шаг, поскольку подобное рассмотрение невозможно в рамках феноменологической философии, перед которой всегда встает проблема объективной онтологии¹⁷¹. В пределах панентеистической метафизики А. Уайтхед еще более приблизился к рассмотрению тела как особой вечной идеальной (в смысле сопричастности идеи) реальности, считая целесообразным выделение потенциального вечного объекта и актуально данной действительности – системы «событий» как пространственно-временных происшествий, где раскрывается бытие вечного объекта. В то же время противоречивая теология А. Уайтхеда, допуская наличие некоей абстрактной созидательной творческой энергии мироздания («креативности»), сосуществующей наряду с Богом и «актуализирующей» вечные объекты, нейтрализовала конструктивный смысл его концепции, разорвав мир и Бога, обесмыслив само понятие вечного объекта.

Решение вопроса о целостности тела осуществимо в рамках подхода, предложенного Н. А. Соловьёвым. Именно он ввел концепт логосно-субстанционального (а затем и пневма-логосного или

¹⁷¹ Неудачные попытки такого рода см.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 48–49.

энергийного) тела и тем самым определенно и недвусмысленно указал на неразрывную взаимосвязь Божественного Логоса и Пневмы с актуально данным телесным опытом, постулировав реальную имманентность Абсолюта, конкретизировав ее в самой человеческой телесности¹⁷². При этом введенный Н. А. Соловьёвым концепт имеет смысловые параллели в восточнохристианской теологии, прежде всего в учении Максима Исповедника, развивающего представление о человеке как частице Бога по причине предсуществующего в Боге логоса человеческого бытия¹⁷³, а также в обоснованной Максимом Исповедником возможности применения понятия «частица Бога» к человеческой телесности¹⁷⁴. Разумеется, этот концепт имеет свое основание и в восточнохристианском понимании Бога как превышающего пространство, но не изъятю из него всепространственного Существа – не ограниченного местом Творца всех мест, во всяком месте находящимся, но не в

¹⁷² См.: Соловьёв Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М., 2011. С. 49; Соловьёв Н. А. Квантовая метафизика Всеединства // Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180; Соловьёв Н. А. Актуальные вопросы метафизики // Метaparадигма. Вып. 1. 2013. С. 57–84. Отметим, что в данных работах понятие логосно-субстанционального тела Н. А. Соловьёв трактовал, понимая под субстанцией тела физическую энергию, которую В. Гейзенберг рассматривал именно как субстанцию. В данной книге эта терминология претерпела определенные изменения. Сама физическая энергия рассматривается состоящей из пневматического субстрата и логосной формы. Отсюда прежнее понятие логосно-энергийного тела соответствует пневма-логосному, гилеморфному или просто энергийному телу. Подробно этот вопрос рассмотрен во второй главе данной книги.

¹⁷³ «Итак, каждое из умных и словесных [сущств], то есть ангелов и человеков, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей Божества, по причине своего предсуществующего в Боге, как уже было сказано, логоса». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. II // Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 66.

¹⁷⁴ Наряду с представлением о человеке как частице Бога Максим Исповедник развивает представление о целостности человеческого существа, в котором душа и тело есть «части, образующие своим собранием воедино (τη συνόδα) целостный вид, и только мысленно отделяемо одно от другого для распознания того, чем каждое [из них является] по существу». См.: Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. II // Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 82.

одном из них не заключающимся¹⁷⁵, в Своей абсолютной полноте пребывающим во всём, имманентным всему, «включая и само пространство, ибо Его не-присутствие в пространстве означало бы неполноту и не-абсолютность Его бытия»¹⁷⁶. Подобно этому, понятие пневма-логосного энергийного тела имеет свое основание в восточнохристианском богословии времени, рассматриваемом не как онтологическая противоположность Божественной вечности, а как «таинственное введение в вечность», утверждающим, что «вечность и время не исключают одно другое, но время обретает в вечности свой смысл и свою полноту», ибо «Бог не только прежде и после времени, но и во времени, хотя не от времени и ничем от него не зависит»¹⁷⁷.

Отталкиваясь от подхода Н. А. Соловьёва, подчеркнем, что понятие «тело» обычно используется в двух смыслах. С одной стороны, мы говорим о теле, имея в виду его актуальные данности, отражающие те или иные физические состояния. С другой стороны, мы говорим о теле как инварианте-носителе этих актуальностей, то есть теле-потенции. При этом потенциальное тело в нашем восприятии оказывается первичным и предпосланным актуальному. Более того, в самом повседневном опыте оно оказывается намного реальнее него. Например, сказав «мне больно» или «я встал», мы подразумеваем актуальную данность тела, но само по себе тело для нас остается в этом высказывании целостным и единым инвариантом, всегда логически и онтологически предшествующим собственным изменениям. При этом речь идет не о предшествовании во временном порядке, а о предшествовании в рамках связи части и

¹⁷⁵ Кирилл Иерусалимский говорит: «Бог не ограничен местом, но Он есть Творец мест; во всяком из них находится, но ни в одном не заключается». Суг. Hieros. Catech. VI, 8 // PG. Vol. 33. Col. 552AB. Цит. по: Иустин Попович. Догматика Православной Церкви. Часть первая // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 86.

¹⁷⁶ Иустин Попович. Догматика Православной Церкви. Часть первая // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 85.

¹⁷⁷ Там же. С. 83.

целого, где целое не сводится к сумме частей, являет и порождает свои части. Состояния тела меняются, а тело как единая, целостная и универсальная реальность остается единым. Это универсальное или всеединое тело, не исчерпывающееся своими модификациями, для нас вовсе не абстракция, а сама реальная жизнь. Это универсальное или всеединое тело, охватывающее все пространственные и временные модификации актуальной телесности, познанные и непознанные нами, мы всегда имеем в виду, когда говорим об актуальных состояниях, то есть всегда опираемся на него. Стоит заметить, что наиболее распространенное употребление слова «тело» как раз относится к всеединому пневма-логосному энергийному телу, то есть сверхпространственной и сверхвременной реальности, объемлющей и содержащей в себе все свои частные проявления.

Реальность всеединого потенциального тела есть пневма-логосная энергийная реальность, ибо оно есть живое действие Божественной Мысли-Логоса. Таким образом, пневма-логосное энергийное тело можно определить как потенциальное тело, или как пневма-логосную энергийную реальность, поскольку действия Божественного Логоса и Пневмы неразрывны. Всеединое, потенциальное, пневма-логосное энергийное тело есть единое действие Божественной Мысли и Ощущения, есть оформление Субстрата Формой и обретение Формой Своего Субстрата, простирающееся сквозь пространство и время и тем самым охватывающее все Свои пространственно-временные модификации, содержащее их в Себе. Будучи пневма-логосным единством, всеединое тело познается интеллектуальной интуицией, так что именно через непосредственное интуитивное познание мы имеем представление о целостности своей телесной организации.

Вместе с тем всеединое тело не существует отдельно и обособленно от своих актуальностей. Вводя понятие всеединого, потенциального, пневма-логосного энергийного тела, следует учесть, что оно совсем не ведет к дурному удвоению онтологического факта. Оче-

видно, что не существует двух обособленных тел, а есть лишь две формы бытия одного и того же тела – энергийно-потенциальная и тварно-актуальная. Когда мы говорим о теле в двух различных смыслах, то имеем в виду одну и ту же онтологию, хотя и данную различным образом. И это обусловлено диалектическим антиномизмом проявления Божественной энергии, согласно которому не существует двух онтологических начал в виде Бога и соравной Ему материальной субстанции, взаимодействие которых порождает телесную организацию и мироздание в целом, а есть только одна Божественная энергия, один мирозозидающий принцип, данный и познаваемый двояко – непосредственно, интеллектуальной интуицией, и опосредованно, на основании чувственно предлежащего материала, обрабатываемого дискурсивным мышлением. Единству потенциальной и актуальной телесности соответствует единство непосредственного и опосредованного познания человека, что вместе отражается в диалектико-антиномическом характере понятия схемы тела.

Раскрыть понятие схемы тела вне диалектики непосредственно познанного потенциального и опосредованно познанного актуального не представляется возможным. Непосредственным интуитивным познанием человек знает о теле как целостности, а опосредованным сенсорно-дискурсивным познает его частичные актуальные данности. При этом познание актуально данной частичной телесности выстраивается на фундаменте познания потенциально всеединого тела, которое вовсе не есть суммативный итог опыта, а онтокаузально и логически предшествует ему.

Актуально данные фрагменты действительного опыта, обрабатываемые дискурсивным мышлением, своеобразно нанизываются на интуитивно познанную реальность и, синтезируясь с ней, образуют знание о теле как целостности, проявленной в своих частях. Отсюда в самом понятии схемы тела изначально присутствует момент целостности, полученный метаэмпирическим образом, и неразрывно соединенный с ним момент эмпирически познанных частичностей.

Отсюда проистекает вся сложность этого понятия, которое, с одной стороны, по точной характеристике представителей естествознания представляет эмпирически нефиксируемое понятие-призрак, а с другой, соотносится с эмпирикой¹⁷⁸. Так, в понятии «схема тела» диалектика бытия координируется с диалектикой познания, существуя неразрывно и неслиянно, реализуя принцип онтогносеологической монодуалистической антиномии потенциального и актуального как непосредственно и опосредованно познанного. Вместе с тем следует отметить, что монодуалистическая антиномия имеет свой центр в энергии Бога, то есть принцип энергетического монизма в ней предшествует энергетическому дуализму, в связи с чем познание тварно-актуального можно охарактеризовать как познание самой энергии в ее инобытии, а не особой отчужденной от нее действительности.

3.4 Физическое и Божественное движение. Диалектика конечного и бесконечного

Определяя универсум Божественных энергий как динамический мир потенциальных возможностей и одновременно устанавливая его взаимосвязь с миром тварных эмпирических данностей, мы так или иначе открываем перспективы для взаимодействия теолого-философского и естественно-научного знания. Вместе с тем следует подчеркнуть, что подобное взаимодействие будет плодотворным только при тщательном прояснении понятийных различий, существующих между теологией и философией, с одной стороны, и естественно-научным знанием, с другой. Важно отметить, что одни и те же понятия могут использоваться в этих областях знания в различных и даже противоположных смыслах, что, разумеется, может препятствовать синтезу теолого-философского и естественно-научного дискурса.

¹⁷⁸ О схеме тела как понятии-призраке см.: Spicker S. F. T. The lived body as catalytic agent: Reaction at the interface of medicine and philosophy // H. R. Engelhardt & S. F. Spicker (Eds.). Evaluation and explanation in the biomedical sciences. Dordrecht: Reidel Publishing Co. 1975, p. 182.

Когда мы говорим о динамичности и процессуальности Божественных энергий, когда используем понятие энергии в значении действия-движения, то для естественно-научного разума вполне закономерно встает вопрос: какое отношение эти понятия и характеристики имеют к естественно-научному знанию. Очевидно, что их теолого-философский смысл серьезно отличается от специально-научного физического смысла. Всю сложность этой ситуации осознал уже Аристотель, который использовал в данном случае различные понятия. Аристотель отделял понятие энергии как особой деятельности Бога (*ἐνέργεια*) от понятия собственно физического движения (*κίνησις*), применяя для них разные слова¹⁷⁹. Бог в виде Ума-Перводвигателя у Аристотеля должен был активно порождать (*ἐνεργῆσαι*) движение, самой сутью Ума-Перводвигателя должна быть деятельность (*ἡ οὐσία ἐνέργεια*). В то же время Ум-Перводвигатель был лишен движения в физическом смысле, был неподвижен (*ἀκίνητος*), совсем не претерпевал изменений, свойственных движению во времени. Таким образом, уже Аристотель постулировал принципиально нефизический, акинетический характер деятельности-движения Бога, указав на физическую неподвижность Его деятельности как фундаментальную характеристику.

Аристотелевская понятийная оппозиция *ἐνεργῆσαι – κίνησις* не могла серьезно закрепиться в метафизике, поскольку Аристотель не конкретизировал внешнюю Божественную деятельность. Вслед за Д. Брэдшоу можно лишь предположить зачатки учения об имманентности Бога у Аристотеля, усматривая его в представлении о неподвижном Уме-Перводвигателе как форме форм¹⁸⁰. Но в

¹⁷⁹ Общее различие движения как энергии и как изменения-кинесиса дано Аристотелем прежде всего в Метафизике IX. 6 и Никомаховой этике X. 3–4, а энергия Ума-Перводвигателя описывается прежде всего в Метафизике XII. 6–10. Этот вопрос обстоятельно исследован Д. Брэдшоу. См.: Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.

¹⁸⁰ См.: Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 74–77.

историю метафизики теология Аристотеля всё же вошла с характеристикой, точно сформулированной Шеллингом – как метафизика урезанного (*abgeschnitten*) Бога, не способного ни к какому воздействию вовне, могущему лишь мыслить Самого Себя¹⁸¹. Вместе с тем сформулированные Аристотелем представления о Боге как физически неподвижном Акторе (*αὐτὸς ἀκίνητος*), имеющем Свою специфическую деятельность, приобрели фундаментальное значение для метафизики.

Если мы начнем говорить о Божественном действии апофатически, *via negativa*, определяя его отрицательно, через то, что оно не есть, то прежде всего необходимо сравнить его с механическим движением, изучаемым физической динамикой, охарактеризованной Лейбницем как учение о движении тел под влиянием сил. С точки зрения физической динамики, сосредоточенной на изучении движения тел в пространстве с течением времени под действием приложенных к ним сил, Божественное действие предстанет как в высшей степени нединамическое действие. Нединамизм, а точнее сверхдинамизм Божественного действия, укоренен в его совершенной самодостаточности, не предполагающей иных воздействий, а также в его нефизическом характере, выражающемся в пространственно-временной неизменности, хотя это действие, разумеется, всецело охватывает физическую действительность с ее изменениями в пространственно-временном порядке.

¹⁸¹ «Бог при этом выступает в роли предмета желания, ὥς (столь определенно выражается Аристотель) ἐρῶμενον, как вождемое нами, чего мы держимся или за что мы ухватываемся, что движет нас, не приходя в движение само. Урезанный (*abgeschnitten*), каким у Аристотеля является этот недвижимый Бог, не способный ни к какому воздействию вовне (*ἀπρακτός τὰς ἔξω πράξεις*), он может беспрестанно только мыслить и только самого себя, он есть *ἐαυτὸν νοῶν*». См.: Шеллинг Ф. В. Й. *Философия Откровения*. Т. 1. СПб., 2000. С. 147. В то же время следует учесть, что внешние Божественные действия суть умные действия, неразрывно связанные с самодифференциацией мысли. Они есть действия, протекающие внутри Ума и мышления, направленные на иное как собственное содержание, что в определенном смысле расширяет перспективы интерпретации Аристотеля.

Апофатическое определение Божественной энергии как нефизического действия вовсе не означает, что физика не имеет дела с Божественными энергиями и совершенно не знает этого понятия. Будучи нефизическими, Божественные энергии охватывают всю физическую действительность, заключают ее в себе. Поэтому там, где физика стремится к предельному обобщению своих представлений, она, разумеется, интуитивно предвосхищает понятие Божественных энергий. Это выражается прежде всего в энергетизме, под которым следует понимать не столько конкретное учение, сколько общую интенцию физиков расширять и универсализировать понятие энергии¹⁸². В концепции В. Оствальда эта интенция была оформлена в философское физикалистское учение, где энергия интерпретировалась как живая субстанция, причем единственно реальная и абсолютная. Но энергетистские интенции характерны для всей физики в целом.

Как верно отмечает В. Гейзенберг, современная физика в некотором смысле приближается к учению Гераклита, поскольку при замене гераклитовского огня словом «энергия» высказывания Гераклита можно считать высказываниями современной физической науки. «Энергия это то, из чего созданы все элементарные частицы, все атомы, а потому и вообще все вещи... Одновременно энергия является движущим началом. Энергия есть субстанция, ее общее количество не меняется, и, как можно видеть во многих атомных экспериментах, элементарные частицы создаются из этой субстанции. Энергия может превращаться в движение, в теплоту, в свет и

¹⁸² К представителям энергетизма как определенного направления в философии науки, заключающегося в стремлении подчинить естественно-научное знание универсализированному понятию энергии, следует отнести Р. Майера, Р. Клаузиуса, В. Гиббса, лорда Кельвина, Г. Хельма, В. Оствальда, В. Гейзенберга и др. Среди них Р. Майер, Г. Хельм и В. Оствальд пытались развивать систематизированные философско-физикалистские учения, под которыми следует понимать энергетизм в узком смысле слова. Энергетизм в широком смысле слова (энергетистские интенции), заключающийся в универсализации понятия энергии, характерен для многих ученых.

электрическое напряжение. Энергию можно считать первопричиной всех изменений в мире»¹⁸³.

Очевидно, что рассматриваемая В. Гейзенбергом энергия-субстанция или универсальная энергия уже не есть просто скалярная физическая величина, а суть нечто большее – всеобъемлющий и всюду сущий первопринцип мироздания, из которого возникают все конкретные виды энергии, количественно фиксируемые и исследуемые физической наукой. Можно сказать, что эта универсальная энергия относится к локальной (отраженной в определенной величине, исследуемой специально-научным познанием), как субстанция относится к своему частному проявлению. В связи с этим особое значение для физической науки приобретают субстанциалистские определения энергии, рассматривающие ее одновременно в двух аспектах – универсальном и локальном. Так, энергия может быть рассмотрена в виде сохраняющегося субстанциального количества, перемещающегося (передающегося) в своих носителях, но по сути остающегося неизменным¹⁸⁴. Энергию можно рассмотреть в виде quasi-материальной субстанции, находящейся в различных местах различным образом и перемещающейся от одного объекта или системы к другому¹⁸⁵. Энергию также можно рассмотреть в виде quasi-материальной субстанции с необычными свойствами: невидимой, лишенной массы, пронизывающей все объекты, проявляющейся в различных формах, передающейся в физических процессах¹⁸⁶. Однако подобное рассмотрение совсем не решает

¹⁸³ Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1989. С. 19.

¹⁸⁴ См.: Falk G., Herrmann F., Schmid G. Bruno. Energy forms or energy carriers? // American Journal of Physics. 51 (12). 1983.

¹⁸⁵ См.: Millar R. Teaching about energy. University of York Department of Educational Studies. 2005. Аналогичные подходы см.: Kaper W., Goedhart M. 'Forms of energy', an intermediary language on the road to thermodynamics? Part I. // International Journal of Science Education. 24 (1). 2002; Duit R. Should energy be introduced as something quasi-material? // International Journal of Science Education. 9. 1987.

¹⁸⁶ См.: Rachel E. Scherr, Hunter G. Close, Sarah B. McKagan and Stamatis Vokos. Representing a substance ontology for energy // Physical Review – Special Topics: Physics Education Research 8 (2). 2012.

вопроса о внутреннем содержании понятия энергии-субстанции или универсальной энергии. В рамках исключительно физического подхода мы не можем раскрыть это понятие и должны констатировать исчерпанность когнитивного потенциала физической науки. Универсализированная энергия превращается здесь во внешнее, формальное понятие онтологического первопринципа в модальности движения – в примордиальное движение, сохраняющее себя во всех своих проявлениях. Но это формальное понятие ничего не говорит нам о внутренних, содержательных характеристиках такого движения. Поэтому его познание становится преимущественной задачей метафизики.

Будучи надфизическим действием, не подчиненным изменениям пространственно-временного мира, Божественное действие должно быть охарактеризовано как метафизическое или всесовершенное действие. Следует отметить, что его познание изначально было задачей метафизики. Уже античная диалектика продемонстрировала на этом пути немало достижений. Так, Аристотелю удалось последовательно отделить совершенное и несовершенное действие, усмотрев высший вид совершенного действия в деятельности ума и ощущения.

Следуя Аристотелю, совершенное действие (ἐνέργεια) суть завершенное и законченное действие. В отличие от незаконченного несовершенного действия, в совершенном действии «цель должна быть уже налицо, и при этом оно должно оставаться действием»¹⁸⁷. Как точно замечает исследователь этого вопроса А. Г. Черняков, особенность совершенного действия-энергии заключается в том, что «форма (эйдос) энергии завершена “сразу”, она не требует дления для того, чтобы исполниться, или, как говорит Аристотель, она совершенна и цельна не во времени – μή ἐν χρόνῳ, но всякий раз уже теперь (или в “теперь”) – τὸ γάρ ἐν τῷ νῦν ὄλονται»¹⁸⁸. В совершенном действии цель оказывается уже осуществ-

¹⁸⁷ Аристотель. Метафизика. IX 6, 1048b22f. Анализ этого трудного фрагмента дан у А. Г. Чернякова. См.: Черняков А. Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 61–64.

¹⁸⁸ Черняков А. Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 73; Аристотель. Никомачева этика. X 3, 1174b8f.

вленной самим фактом действия, действие определенным образом тождественно своему результату, представляет собой сразу нечто целое, так что в нем отсутствует характерный для физического действия темпоральный зазор: «результат не следует за действием, не рождается в тот момент, когда действие умирает, но достигается в самом действии»¹⁸⁹.

Образцом совершенного действия по Аристотелю является энергия-действие чувства и ума. Используя в качестве пояснительного примера единую и неделимую точку, разделяющую прямую линию на две части и способную быть сразу концом одной и началом другой, Аристотель указывает, что различающая способность интеллекта, подобно разделяющей точке, различает двоицу отдельных определений, как бы разделившись в себе. Вместе с тем различение происходит посредством единой различающей способности и тем самым осуществляется сразу (ἄμα)¹⁹⁰. В таком случае различающая способность предстает как бытийная сразу-данность, как единица-двоица и двоица-единица, как одновременный конец и начало движения, что делает движение ума и чувства внеположенным пространственно-временному изменению (μεταβολή). В таком случае движение осуществляется не от неизменного к измененному, и вообще не из «чего-то» во «что-то», а само в себе, из себя и в себя, являя себе равную и себе тождественную целостную энергию присутствия: например, некто видит и одновременно уже увидел (энергия чувства), понимает и одновременно уже уразумел (энергия ума)¹⁹¹.

Аристотелевская интерпретация совершенного умного движения была развита неоплатониками. Используя аристотелевское разделение целостностей на «подобочастные» (ὀμοιομερή) и «не-

¹⁸⁹ Там же. С. 64.

¹⁹⁰ О роли аристотелевского ἄμα («заодно», «вместе», «одновременно») в различении энергии и кинесиса см. подробные рассуждения у А. Г. Чернякова: там же. С. 64.

¹⁹¹ См.: Аристотель. Метафизика. IX 6, 1048b.

подобочастные» (ἀνομοιομερή), где у первых части подобны между собой и подобны целому (например, часть воды есть вода), а у вторых части различаются друг от друга и отличны от целого (например, слог и составляющие его буквы), Плотин указал, что разделение мысли на созерцающую (мыслящую) и созерцаемую (мыслимую) части есть разделение подобочастных частей в подобном же им целом. Разделение созерцающего и созерцаемого осуществляется таким образом, что созерцающий знает и созерцает самого себя до самого акта разделения, следовательно, в созерцании созерцаемое тождественно созерцающему.

Это означает, что мыслящий ум по своей сути тождествен со своим актуальным мышлением, «и Ум, и мыслимое, и мышление – все вместе составляют одно тождественное целое», «мышление ума есть мыслимое (то есть сущее), а мыслимое, в свою очередь, есть сам Ум», «то, что он мыслит мышлением, есть он сам», «мысля мыслимое, ум мыслит нечто другое, как себя самого: он мыслит актуальной энергией мышления, с которой он тождествен»¹⁹². Плотин постулирует, что ум и есть умная энергия, мыслящее мыслимое и акт мышления в нем предстают тождественными, а раз так, то само движение ума оборачивается тождеством, ум осуществляет движение посредством тождества самому себе.

Аналогичные взгляды развивает Прокл, подчеркивая, что наиболее совершенное движение представляет собой движение, в котором двигательная энергия направлена на самое себя, движущее и движимое совпадают¹⁹³. В таком движении все возможные части движения и его целое отождествляются, поскольку движет и движется одно и то же. Такое движение носит характер возвращения, ибо в нем движущаяся энергия возвращается к самой

¹⁹² Плотин. Эннеады. V. 3, 5. Плотин. Эннеады. Киев, 1995–1996.

¹⁹³ См.: Прокл. Первоосновы теологии. § 17 // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. III. М., 1974.

себе¹⁹⁴. Такое движение свойственно уму, ибо находящиеся в едином уме мыслительные формы пребывают друг в друге, без всяких пространственно-временных промежутков всецело взаимопроникающая и вместе с тем оставаясь различными.

Интерпретируя достижения античной метафизики, подчеркнем, что мысль (мышление) и чувство (ощущение) осуществляют движение, но в своем движении не изменяются. Так, движение мысли (а вместе и чувства) заключается в том, что мысль различествует в самом своем содержании и движется именно посредством этого различения. Но в этом движении-различении происходит не изменение мысли, а исполнение самой сущности мысли – мысль осуществляет саму себя, реализуется мышление как таковое. Ритм движения мысли характеризуется спектром различных содержаний мысли, выражается в ее содержательной множественности. И только в этом смысле можно образно говорить о «изменении» мысли. Но при строгом философском анализе становится очевидно, что факт множественности мысленных содержаний совсем не означает изменения мысли как таковой. Каждое отдельное содержание мысли образовано мыслью, состоит из мысли и в конечном счете есть сама мысль. Множественность содержаний мысли есть всего лишь множественность отдельных мыслей, в каждой из которых мысль воспроизводит и воссоздает сама себя, исходя из себя и возвращаясь к себе самой.

Мысли свойственно определение, или полагание. И это определение-полагание есть самополагание и самоопределение мысли. В нем мысль выявляет свою сущностную конституцию, то есть раскрывает себя тем, что она есть. Определяя или полагая себя в

¹⁹⁴ Под возвращением у Прокла имеется в виду диалектика целого и части, удержание целостностью своих частей: «Прокл хочет сказать, что когда некое А переходит в В, то, оставаясь самим собою, оно будет присутствовать в этом В, и В будет присутствовать в нем. Выйдя из себя, А таким образом “возвращается к себе”. Ясно, что под возвращением к себе какого-нибудь А Прокл понимает просто целость этого А в самом себе и со всеми своими частями». Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. III. М., 1974.

конкретном содержании-смысле, единая мысль как бы расщепляет себя на собственно мысль и условно противоположенный себе смысл. Содержание мысли в таком случае как бы объективируется – ему атрибутируются объективные смысловые характеристики независимой положенности, оно рассматривается как мыслимое-положенное. Сама же мысль, как бы противопоставленная своему содержанию, напротив, приобретает характеристики субъективности, рассматривается как мыслящее-полагающее.

Вместе с тем оппозиция мысли-субъекта и мысли-объекта (смысла) есть весьма условная оппозиция. Она происходит в мысли и осуществляется мыслью. В этой оппозиции единая мысль одновременно предстает субъективно-различающим и объективно-различенным, то есть раскрывается такими своими модальностями, которые в своей взаимосвязи воспроизводят саму структуру мысли, требующей мыслящего и мыслимого. Этот акт настолько парадоксален, что его практически невозможно описать на языке строго фиксированных формально-логических тождеств. Расщепление мысли в самой себе, предполагающее воссоединение мысли с собой, происходит сразу, вне интервалов и промежутков. Различая или выделяя определенное содержание, мысль специфицирует себя, порождает особую мысль, и в ней вновь возвращается сама в себя. Мысль как общее переходит в мысль как особенное, но лишь затем, чтобы вновь обнаружить себя общим. Движение мысли осуществляется от мысли к мысли и из мысли в мысль. Мысль движется от себя, к себе и собой. В своем смыслополагании мысль полагает саму себя, разрешается в себя, остается всецело сама собою. Полагание смысла оборачивается самополаганием мысли, так что движение мысли представляет совершенное, кругообразное движение, замыкающее само себя, пришедшее в результате к тому, что и составляло его начало. Говоря языком диалектики, можно сказать, что движение осуществляется посредством соотнесенности с собой, тождество идеи-мысли с самой собой составляет одно с мыслительным процессом. При этом понятие «мысль» приложимо

ко всем аспектам движения мысли, включая полагающее, положенное и сам акт полагания, которые также можно назвать мыслящим, мыслимым и мышлением.

Античная метафизика смогла указать совершенный, ноэтический вид движения, чуждый пространственно-временным изменениям. Такое движение не изменяется количественно, не возрастает и не убывает, пребывает тождественным в самом своем осуществлении. В то же время для античной метафизики оставался неразрешимым вопрос о субъекте-носителе всесовершенного движения, ей оказалось не под силу определить актора движения, рассмотренного в своем ультимативном и предельном совершенстве.

Подход Аристотеля и неоплатоников не исчерпывал темы совершенного действия всецело. В его рамках вопрос о совершенном движении не решался окончательно. Философский разум Античности всегда стоял перед дилеммой: приписать совершенное движение в его ультимативной форме человеку или некоему высшему началу.

Если такое движение рассматривать как исключительно человеческое, то оно, разумеется, не будет всесовершенным. Если человеческая мысль и не изменяется в пространстве и времени, то она всё равно имеет свой пространственно-временной локус, так или иначе связана с пространственно-временным континуумом. Мышление локализовано в мозгу и имеет начало во временном порядке. Конечно, бессмертие человеческой души выводит мышление на иной уровень, позволяя проецировать его в бесконечность. Но эта потенция бесконечности опять же не решает вопроса, ибо сама душа по сути пребывает ограниченной. В таком случае всегда остается открытым вопрос о соотношении мышления и бытия. Хотя в человеческом мышлении и нет внешних воздействий на манер воздействия физических тел и сил, но сам материал мысли оно черпает извне, а не всецело порождает и определяет само. При этом оно не всецело интуитивно и непосредственно, а

содержит в себе опосредованные, неинтуитивные акты рефлексии, включает дедуцирование и выведение знаний. Поэтому движение человеческой мысли можно рассмотреть только как сравнительно совершенное, то есть совершенное лишь в сравнении с физическим движением.

То же можно сказать и о человеческом чувстве. Аристотель, а вслед за ним и античная метафизика, стремились выделить некое общее чувство, свойственное душе, – чувство, не имеющее собственного физического органа, не совпадающее ни с одним из пяти чувств в отдельности. Но этому чувству свойственны те же ограничения, что и человеческому мышлению – несамодостаточность, зависимость от внешних вещей и пространственно-временной локус. К тому же в своем действии оно опосредуется физическими чувствами, то есть связывается с физиологическим сенсорным восприятием, так или иначе подверженным изменениям в пространстве и времени. Движение такого чувства также не может быть предельно совершенным движением, хотя оно, подобно мысли, и способно двигаться через саморазличение своих содержаний. Свойственное человеку перцептивное движение еще более чем его мышление не способно претендовать на роль всесовершенного движения.

С другой стороны, античная метафизика пыталась приписать совершенное движение некоему высшему принципу. Но в этом случае ее усилия также не увенчивались успехом. Такой принцип должен был быть всецело личным, каковыми и являются ощущение и мысль. Но личный Абсолют был совершенно неведом Античности.

Античный Ум (Нус) представлял отвлеченный синтез разумно-смысловых закономерностей мироздания, а не конкретно личное абсолютное существо. Он никогда не был полноценным Абсолютом, а был одним из космогонических начал, не единственным, а лишь одним наряду с другими. Высочайшая диалектика движения Ума, предложенная неоплатониками, не стала подлинной абсолютологией. Ум здесь порождался бескачественным и неопределенным

Единым, ему предшествовало безличное первобытие. Античный Логос также был абстрактно-законосообразным принципом, но не конкретно личным волеизъявляющим началом. Всепроникающая и чувствующая античная Пневма, представления о которой достигли своего наиболее полного выражения у стоиков, трактовалась безлично-физикалистски, что превращало ее движение в форму физического процесса. Поднять мысль и ощущение до уровня реального онтологического первоначала оказалось непосильной задачей для античной метафизики. Впрочем, это можно сказать и обо всех автономных усилиях философской рефлексии.

Человеческому разуму сложно представить Мысль и Ощущение полноценным Абсолютом, хотя человек вовсе не лишен интуиций на этот счет. Тем не менее, его интуиции наталкиваются на серьезные препятствия. Во-первых, человек обладает мышлением и ощущением в ограниченной форме и в своей конституции не исчерпывается ими. Это делает затруднительным познание Абсолюта по аналогии. Во-вторых, человеку сложно представить Мысль и Ощущение личным началом вне опыта их личного самораскрытия. Человеческая личность нуждается в предваряющем опыте самораскрытия Абсолюта-Мысли и Ощущения, в живом историческом общении с Ним. Эти препятствия преодолевает христианское Откровение. Оно провозглашает Мысль-Логос и Дух-Пневму не просто абстрактными космогоническими принципами, но конкретно личными Ипостасями Божественного Существа, раскрывшимися в человеческой истории.

Первые слова Евангелия от Иоанна – *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος* – возвещают нам учение о Боге-Логосе, о Мысли-Абсолюте. Абсолютная Мысль есть Мысль-Личность, Мысль-Существо. Она есть Премудрость-София, возвещающая Свое определенное конкретное «Я»: «Господь имел Меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: от века Я помазана, от начала, прежде бытия земли» (Притч. 8:22, 23). Она есть целостная Ипостась – тотальность

и полнота личного бытия, данная как Ноэзис. Ей свойственно всё превосходящее движение: «Ибо Премудрость подвижнее всякого движения...» (Прем. Солом. 7:24). И это движение носит диалектический характер, свершается в Ней Самой: «Она – одна, но может всё, и, пребывая в Самой Себе, всё обновляет...» (Прем. Солом. 7:27).

Абсолютная Мысль всесовершенна. Она всецело интуитивна, безначальна и бесконечна, вечна, непрерывна, неизменна, не ограничена во времени и пространстве, беспредельна, всеобъемлюща и вездесуща. Таково и Ее всесовершенное движение, чуждое изменению. В Своем движении Она движет Саму Себя, движется из Себя и к Себе, движется в Себе и С собой. Она Сама есть движущее и движимое, Сама есть движение. Она есть чистое самодвижение – движение, всецело довлеющее себе, движение, исчерпывающееся собою, самодостаточное. Она есть энергийная автаркия и автаркическая энергия, деятельная самодостаточность и самодостаточная деятельность. В Своем движении Она не обусловлена чем-то иным, независима, лишена положенных извне влияний и воздействий. Ее движение не имеет оснований и истоков вне Себя. Она не знает и не имеет онтологических оппозиций и препятствий, не встречает бытийного сопротивления в виде внешней предметной среды и окружения. Все влияния и воздействия Она черпает из Себя и иницирует С собой, а потому ее всесовершенное движение представляет исходение из Себя и возвращение в Себя же, может быть рассмотрено через аналогию кругового вращательного движения.

В движении абсолютной Мысли нет никакой временной продолжительности, нет последовательности мгновений, отсутствует всякое «прежде» и всякое «после». Ее движение начинается в Ней Самой и завершается в Ней же. Оно представляет из-Себя-происшедший и в-Себя-завершенный всецело имманентный по Своему бытийному качеству акт, в котором нет временных и тем более пространственных интервалов. Поскольку Ее движение не направлено к какой-либо извне положенной Ей инаковости, ибо Она знает лишь Свое собственное, в Себе и С собой положенное инобытие, Свое

другое, поскольку Ее движение не имеет импульсов и воздействий извне, а есть лишь кругообразное движение к Своему собственному основанию, то можно сказать, что Ее движение длится сразу, простирается во всеединой и вседанной модальности, как бы стяжено в одну вневременную точку.

Ее движение бесконечно не потому, что длится неопределенно долго, не потому, что не имеет фиксированного во времени конца, не потому, что характеризуется незавершенностью и неполнотой. Ее движение бесконечно потому, что в своей исчерпывающей автаркии дано себе всецело завершенным, потому, что в Своей деятельности абсолютная Мысль не имеет пределов, мер и границ, за исключением тех, которые Она положила Себе Сама, которые всецело прозрачны для Нее и всецело преодолимы Ею. Будучи Сама для Себя мерой, пределом и границей, абсолютная Мысль раскрывается в Своем движении как всецелая сразу-данность, пребывая в вечном теперь или в особой «теперь вечности» (*nunc aeternitatis*), отличной от «теперь времени» (*nunc temporis*). Ее движение есть процесс *totum simul* – тождественный и равный себе процесс, не знающий внешних влияний и воздействий, а потому совпадающий с покоем и неподвижностью, то есть с вневременной константностью всецело самодостаточного бытия.

Движение абсолютной Мысли есть вневременной акт, осуществляющийся через различие. Будучи диалектически тождественным процессом, Ее движение предполагает различие, но различие имманентное, осуществленное без всяких оттенков внешних влияний и воздействий, различие как всецелое внутреннее само-различие. Если человеческой мысли свойственно получать материал мышления извне, то абсолютная Мысль порождает его исключительно Сама. Положенный Ею смысл есть всецело Ее смысл, родившийся в Ее недрах и глубинах. Он есть Ее собственность и определение, он держится исключительно Ей, пребывает в Ней и питается Ею. И надо сказать, что только к смыслополаганию абсолютной Мысли мы можем недвусмысленно применить само философское

понятие полагания, означающее не только мысленное допущение, но и воспроизведение (и вместе с тем творение) бытия¹⁹⁵. И в этом всецело из-Себя-осуществленном, а значит безусловном полагании абсолютная Мысль не просто полагает смысл, созидая тем самым отдельный тварный объект, но полагает Саму Себя – осуществляет Свою природу, исполняет и воспроизводит Себя, исходит из Себя и возвращается к Себе, ибо существует, живет и движется исключительно Собою.

Имманентный ритм движения абсолютной Мысли целесообразно выразить в категориях диалектики. Абсолютная Мысль, взятая как в-себе-сущая целостность – абсолютная Мысль как таковая, абсолютная Мысль как саморавное и самождественное бытие, устойчивое и постоянное в отношениях со Своим многообразным множеством, есть всеобщая абсолютная Мысль, или Ипостась. Она есть поистине подлинное (конкретное) всеобщее, данное в своей наиреальнейшей универсальной конкретности, отличное от эмпирически-чувственной и формально-рассудочной (неподлинной) всеобщности, ибо в Ней всеобщее имеет Свое конкретно личное бытие, совпадая с Мыслью-Идеей, Мысль-Идея дана в виде живой, предельной и ультимативной личной целостности, являя тем самым наивысший и аутентичный вид всеобщности – конкретную личную всеобщность.

Будучи конкретно личной всеобщностью, абсолютная Мысль-Ипостась определяет Себя, полагает определенный смысл, утверждая тем самым Себя как определенно-всеобщую или особенную Мысль. Особенная Мысль есть самоопределение всеобщей Мысли, есть волевое деятельное выражение Мысли-Ипостаси. И в этом личном волевом акте смыслополагания всеобщей Мысли-Ипостаси раскрывается множество особенных Мыслей, которые отражают

¹⁹⁵ Полагание (нем. Setzen) отражает двойной смысл интеллектуальной операции утверждения («положения») и порождения, созидания бытия. В Своем полагании Абсолют утверждает и воспроизводит Себя, то есть движется, не изменяясь, и вместе с тем утверждает и творит мир.

абсолютную Мысль в аспекте Своей деятельной соотнесенности с Собой, являют Мысль-для-Себя. Особенности Мысли отличаются друг от друга по своему смысловому содержанию, разнятся и обособляются. Вместе с тем, отличаясь друг от друга, они едины с всеобщей Мыслью и, будучи едины с Ней, едины между Собой.

Будучи равенством и тождеством Своего мысленного множества, единая всеобщая Мысль полагает Себя в особенные Мысли. Абсолютная личная Мысль как бы разделяется на Саму Себя и Собой положенные смыслы. В ней выделяются мыслящий, полагающий Мысль-Субъект и мыслимый, положенный Мысль-Объект. Но если в человеческом мышлении такое разделение имело некие оттенки внешней объективности, поскольку положенный мыслью объект получал свою определенность от внечеловеческой мысли сущего объекта, раскрываясь в человеческой мысли как мыслепредставление, то в абсолютной Мысли субъектность Мысли-Объекта обнажена до своего предела.

Положенный всеобщей Мыслью смысл всецело продуцирован Ей Самой, всецело имманентен Ей. Весь акт смыслоопределения совершается исключительно в недрах Самой абсолютной Мысли-Ипостаси как подлинно безотносительного бытия¹⁹⁶. Положенный смысл явился из Нее и, Сам будучи Ей, вернулся в Нее же. Разделение и воссоединение мыслящего и мыслимого свершились в пределах единой Ипостасной основы. Разделение совпало с воссоединением, ибо было изначально неразрывно с ним. Мысль-Ипостась

¹⁹⁶ О Божестве как безотносительном, то есть не имеющем отношения к чему-либо не из Своего бытия положенному, см.: «Оно безотносительно (ἄσχετον) и не имеет [ничего] прежде Себя, или с Собой, или после Себя...». «Итак, никакая сумма всего, что говорится о Боге или о том, что около Бога, никогда не сможет быть сущностью Бога, поскольку само то, по отношению к чему оно говорится, не сможет когда-либо выразить единственное приличное Единому Богу положение – безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LVIII (V, 54); LXXIII (XI) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 165, 200.

претворила Свою субъективность в объект, всецело сохранив Себя, оставшись Сама Собою.

Ее оппозиция оказалась условной оппозицией, развитой в Ее глубинах. Она была Субъектом полагания, мыслящим-полагающим, Она же была и Объектом полагания, мыслимым-положенным. Ее «противоположность» в виде положенного смысла оказалась Ей же Самой, явилась Ее собственным действием. Единая Мысль-Ипостась приобрела объективность как исключительно Свою собственную объективность, приобрела ее в Себе, С собой и через Себя. Она дистанцировалась от Себя в Себе же, засвидетельствовав Свою субъективность в Своей самообъективации. Единая Мысль-Ипостась, разделившись в Себе на мыслимый Объект и мыслящий Субъект, предстала ипостасным Субъектом, сняв в Себе Свою объективность, представшую моментом Ее собственного, Себя-знающего исполнения. Сами взаимоотношения мыслящего и мыслимого выявили внутрличностное отношение, только подтвердив в них личную Мысль и мыслящую Личность. Мысль-Личность помыслила нечто и в этом акте воссоздала Саму Себя, вернулась к Себе. Созданная Мыслью дифференциация оказалась Ей же. Мыслящее совпало с Мыслимым, представ Самим Мыслящим. Мысль-Ипостась, двигаясь вперед, исходя из Себя, созерцая собственный смысл, пребывала равной Себе, удержала свое тождество. Осуществляя движение, Она вернулась в Себя, претворив процесс различения в простое соотношение с С собой. И это самотождественное в себе различающееся движение оказалось вневременным и внепространственным, вечным движением, лишенным промежутков и интервалов, чуждым метрических фиксаций.

Рожденные в недрах всеобщей Мысли особенные Мысли не стали Ее частями, не превратились в Ее образующие компоненты. Отношение всеобщей Мысли к особенной преодолело известные отношения части и целого, сводящиеся к аддитивности или эмерджентности, к меризму или холизму. Ипостась-Целое предстала не большей или меньшей Своих частей, а равной им, пред-

стала ими самими. Она не состоит из множества Своих особенных мыслей, Она отражается и воссоздается в них. Единая всеобщая Мысль лишь обнаружилась в деятельном многообразии Своего особенного, лишь воспроизвелась в нем, оставшись Собою. И каждая особенная мысль, именуемая в богословии малыми логосами (λόγοι), предстала Самим Логосом – Логосом-Ипостасью¹⁹⁷. Диалектика Логоса-Ипостаси и Его энергий, малых логосов, такова, что «Единый Логос есть множество логосов и множество логосов есть Единый Логос»¹⁹⁸. «...Нераздельно множество логосов в единственном Логосе, соразмерном в различии творений; и в обратном порядке – можно заметить, что в их множественности они есть Единый через свою связь с Ним»¹⁹⁹. «Через созерцание этого разнообразия, кто не уразумеет, что единый Логос содержит в Себе множество логосов, и наоборот, что всё множество есть Единый и находится в состоянии всеобщего возвращения к Нему»²⁰⁰.

Диалектическая динамика единого-всеобщего и многого-особенного свойственна и Ипостаси Духа. Подобно абсолютной Мысли-Логосу абсолютное Ощущение-Пневма движется посредством саморазличения, воссоздавая в этом вечном движении имманентный диалектический ритм. Ему также присуще самоидентифицирующееся в себе различающееся движение, в котором всеобщая Ипостась-

¹⁹⁷ Имеется в виду концепция малых логосов (λόγοι) как энергий Логоса у Максима Исповедника. «В отношении к Богу λόγοι – это Божественные идеи, хотения (Ambigua, PG.91, 1081A, f.124a: λόγος, η τῶ γνωσθῆναι πρὸ Θεοῦ; 1085A, f.126a: θελήματα, προορισμοί, Quaest. ad Tahl. XIII, PG.90, 296A, P. 30–31 [р.п. II, 55]); в отношении к каждой вещи – ее формирующий принцип, по которому она получила бытие (Ambigua, PG.91, 1080C, f.123b), ее ορος (Ambigua, PG.91, 1320C, f.227b; Ad Thomam, ibid. 1057B, 114b; Quaest. ad Tahl. LXIV, PG.90, 709B-C, P. 260 [cap. quing. IV, 100]), закон (Orat. Dom. expositio, PG.90, 901D, P. 362 [р.п. I, 199]; Ambigua, PG.91, 1280A, f.211b), в отношении к деятельности – ее смысл, цель, намерение (σκοπός), план (Cap. theol. II, 76 [р.п. I, 249–250]; Mystagogia 24, PG.91, 713D, P. 525 [р.п. I, 183]), правило (Quaest. ad Tahl. XXVII, PG.90, 353A, P. 64 [р.п. II, 95]). См.: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

¹⁹⁸ Максим Исповедник. PG.91, 1081.

¹⁹⁹ Максим Исповедник. PG.91, 1077.

²⁰⁰ Максим Исповедник. PG.91, 1081.

Ощущение самоопределяется, полагая некое определенное ощущение. Ипостась-Ощущение также претворяет Себя в объективно-воспринятое, условно отделенное и противопоставленное воспринимающему, и также снимает его в Своей изначальной субъектности, воссоздавая тем самым Самое Себя. Его особенные ощущения, Его малые пневмы также тождественны Его ипостасному основанию, также неотличны от Него, совпадают с Ним. И нераздельное множество пневм также созерцается в единой Пневме, и можно сказать, что Единая Пневма есть множество пневм, и множество пневм есть Единая Пневма.

Раскрывающееся в диалектике единого и многого вечное самодвижение Логоса и Пневмы ставит вопрос о соотношении вечного и временного, бесконечного и конечного. И решить этот вопрос можно только в русле диалектического подхода.

Прежде всего следует подчеркнуть, что абсолютная Божественная бесконечность не совпадает с делящейся или тварной бесконечностью. Теологии и философии известна дифференциация Божественной, качественной и тварной, количественной (оконеченной) бесконечности²⁰¹. Божественная качественная бесконечность представляет собой особый род бытия, безначальный и бесконечный, данный в абсолютном личном существовании. Бог подлинно или

²⁰¹ Свойственное восточнохристианскому богословию понимание не-собственной, тварной бесконечности (вечности) как имеющей начало и простирающейся в сверхвременную неопределенность, отражающей способность пребывать в тождественности, но сохраняющей возможность изменения, тварной бесконечности как «неподвижного времени» (Дионисий Ареопагит) или зонального (αἰών – век) времени, где «эон – время, когда оно прекращает свое движение» (Максим Исповедник), имеет философское соответствие в понятии конечной бесконечности, наиболее детально разработанном Гегелем. Подобно этому понятие Божественной бесконечности имеет свое соответствие в понятии собственной (истинной, подлинной) качественной бесконечности, объемлющей и содержащей в себе всё временное бытие. О пантеистической концепции бесконечного Гегеля см.: Robert R. Williams. *Hegel's True Infinity As Pantheism // The Owl of Minerva* 42 (1-2):137–152. 2010; Robert C. Whittemore. *Hegel as Pantheist // Tulane Studies in Philosophy* 9:134–164. 1960; Raymond Keith Williamson. *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*. State University of New York Press, 1984. О связи Гегеля с восточнохристианской апофатической теологией см.: Rowan Williams. *The Mystery of God in Hegel's Philosophy // The via negative*. Prudentia, Supplementary Number, 1981.

качественно бесконечен, поскольку Он есть абсолютное личное энергийно-деятельное Триипостасное Существо, и бесконечностью обладает каждая Его Личность-Ипостась, в Которой бесконечность дана в полноте живого, конкретно личного деятельного бытия. Он есть «бесконечная сращенность Трех Бесконечных»²⁰².

Бог определенно бесконечен как абсолютный деятельный Ум, Мысль и Ощущение, а не как тяготеющие к неопределенности незавершенные пространственные или временные ряды. Тварная же бесконечность, напротив, имеет начало, но не имеет конца, страдает незавершенностью и неполнотой, тяготеет к неопределенности, представляет количественный прогресс в бесконечность, количественное возрастание конечного, а не бесконечность как таковую. Она есть начавшийся и незавершенный неограниченно-неопределенный процесс однообразных состояний. Она есть начало без конца, состояние, но не бытийно конкретная полнота и плерома. Она не завершена онтологически, не имеет своей полноценной качественной определенности, представляет лишь непрерывное отодвигание пространственной или временной границы – своеобразное откладывание конечного. Но в этом откладывании тварная бесконечность находит себя лишь конечным, демонстрирует только обретение и утрату границ, но не достижение конкретной определенности бытийного качества. Поэтому тварная бесконечность не является подлинно бесконечной, а есть конечное, устремление к бесконечному, отрицание конечного силами конечного, заданность бесконечного, но не его данность, оконеченное бесконечное.

Представляя особый род бытия, Божественная качественная бесконечность превосходит простую формально-логическую негацию конечного. Она не есть пустая абстракция бесконечности. Она от-

²⁰² «Отовсюду равная, отовсюду та же – как едина красота и величие неба – бесконечная сращенность трех Бесконечных». Григорий Богослов. Слово XL, 41, PG.6, 417B. Цит. по: Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. С (XXXV) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 277.

рицает конечное имманентно диалектически, отрицает, включая его в себя. Если тварная бесконечность – только отрицание конечного, то нетварная бесконечность – положительная бесконечность, предполагающая и отрицание этого отрицания. И в этом двойном отрицании происходит преодоление оппозиции бесконечного и конечного в бесконечном, конечное своеобразно исчезает в бесконечном, сохраняясь как его сторона и аспект. Таким образом, Божественная качественная бесконечность есть сверхбесконечность – гипербесконечность, в которой апофатическое отрицание означает несоизмеримое превосходство (*καθ' ὑπεροχήν*) Творца²⁰³, предполагающее лишенность всякой недостаточности, а значит и способность Творца включить в Себя и охватить Своей всю тварь, заключить ее в Себе Своей всё равным образом охватывающей бесконечностью²⁰⁴.

Как было верно показано еще Гегелем, конечное и истинно бесконечное не могут существовать в качестве двух независимых и равных по достоинству видов бытия²⁰⁵. Их равноправие означает дуализм, полное взаимное обособление, а значит уравнивание, ли-

²⁰³ Развиваемое Ареопагитом апофатическое отрицание, подразумевающее приложение к Богу определений как с «не» (*οὐ, μή*), так и со «сверх» (*ὑπέρο*), содержит и диалектику двойного отрицания, в котором бесконечное как не-конечное превращается в дважды отринутое конечное, или сверхбесконечное, способное вмещать конечное, тем самым позволяя описывать Бога как Того, Кто превосходит любое отрицание. Об апофатическом отрицании см.: DN VII, 2 и др.

²⁰⁴ «Начиная творящее сущность выступление во-внебытием и благостью, и через всё проходя, и наполняя Своей всё бытие, и всему сущему радуясь, Она всё в Себе преддмееет; единым преимуществом простоты, отвергнув всякую двойственность, всё равным образом охватывает Она Своей сверхпростой бесконечностью». Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. Гл. 5. § 9. Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб., 2002. С. 433–435.

²⁰⁵ «Дуализм, делающий непреодолимой противоположность между конечным и бесконечным, не учитывает того простого обстоятельства, что таким образом бесконечное сразу же оказывается лишь одним из этих двух, что его, следовательно, превращают в лишь особенное, причем другим особенным оказывается конечное. ...В таком отношении, в котором конечное помещается здесь, по эту сторону, а бесконечное – там, по ту сторону, конечному приписывается равное с бесконечным достоинство независимости и самостоятельности существования». См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. § 95. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 234.

шение превосходства бесконечного, нивелирование бесконечного в конечном, торжество конечного. Но подлинная логика отношения бесконечного и конечного воссоздает логику взаимосвязи абсолютного и относительного, где последнее существует только в отношении к абсолютному, лишено самостоятельного бытия, имеет бытие от него, им и в нем. Конечное-относительное не есть от-себя-сущее, а, следовательно, существует лишь в реляции к бесконечному-абсолютному, не обособлено от него. Не имея собственного основания в себе, будучи чем-то становящимся и преходящим, оно присутствует в бесконечном-абсолютном как его аспект, явление, модус. Поэтому подлинно бесконечное простирается дальше абстрактной негации конечного, тем самым включает и охватывает его.

Бесконечное не есть просто не-пространственное или не-временное, то есть не подчиненное пространственно-временной метрике, изолированное от нее бытие. Оно выше самого этого отрицания, а значит, есть все-пространственное и все-временное бытие, превосходящее пространство и время, и тем самым разом включающее в себя все их модальности. Всепространственный и всевременный синтез уже не есть конкретное пространство или время, а нечто большее и превосходящее их. Такой синтез по самой своей природе превосходит тривиальный количественный синтез, свойственный пространственно-временной метрике. Этот качественный синтез достигим лишь в абсолютной бесконечной Мысли и Ощущении. Этот качественный синтез и есть абсолютные бесконечные Ощущение и Мысль в виде их особенного энергетического самоопределения. Из этого качественно определенного бесконечного разворачивается всё мировое бытие, возникают все единичные феноменальные данности.

Конечное, пространственно-временное, тварное бытие есть диалектическое явление, проекция, аспектация Божественного качественного бесконечного бытия. Диалектическое соположение бесконечного всеобщего и бесконечного особенного увенчивается диалектически соположенным им конечным единичным бытием,

тождественным явленному, тварному бытию. При этом единичное тварное бытие предстает двойной определенностью – определенностью определенной всеобщей или, что то же, определенностью особенной Мысли и Ощущения²⁰⁶.

Энергийно-особенное выступает своеобразным посредником между единично-явленным, тварным и ипостасно-всеобщим²⁰⁷. Особенная Мысль и Ощущение осуществляют Себя в единичном творении, не отрываясь от Своей ипостасной всеобщности, неразрывно неся ее в Себе. Будучи деятельно определившей ипостасной всеобщностью, энергийно-особенное определяется в единичном творении, раскрывая Себя его сущностным основанием. Через это определение Божественной энергии ипостасно-всеобщее присутствует в тварно-единичном, так что само тварно-единичное как определенность энергийно-особенного есть определенность определившегося ипостасно-всеобщего, то есть являет собой то, чем делает Себя ипостасно-всеобщее через энергийно-особенное. И в этом выражается диалектическая антиномия природы тварного-единичного, которое обретает свое природное тождество и определенность не само от себя, не через исконную самотождественность и самоопределенность, а через инотождественность и

²⁰⁶ К единичному тварному бытию мы намеренно прилагаем диалектическую характеристику определенного определенного, то есть соотносящегося с собой определенного, чтобы показать диалектическую различность энергии и явления-творения в энергии – различность, предполагающую снятие различных моментов в одном из моментов различения. Подобно этому к единичному тварному бытию можно приложить и аналогичную характеристику особенного особенного, то есть особенного внутри особенной Мысли и Ощущения. О диалектически положенном единичном как спецификации «специального» (от species) и «определенной определенности» (der bestimmte Bestimmte) см.: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 102; Hegel. W. d. Logik. II, P. 245.

²⁰⁷ Понятие ипостасно-всеобщего, или всеобщей Ипостаси, включает в себя личностную Ипостась и вместе с ней Ее бесконечную, всеобъемлющую Божественную сущность, отражая абсолютное бытие в аспекте целостности, в модальности в-Себе-бытия. Ср.: «Божественный Логос, будучи весь сущностью полной, ибо Он есть Бог, и весь – Ипостасью, не имеющей недостатка, ибо Он есть Сын...». Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Фоме. II // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 18.

иноопределенность – посредством диалектического тождества ипостасно-всеобщего и энергетично-особенного, посредством определенного движения Личного Бога. И помимо этого определенного движения у творений нет никаких первооснов своей действительной бытийной тождественности и определенности²⁰⁸.

Иноопределенность тварной действительности в ее первичных бытийных основаниях означает ее диалектически-различное тождество с Божественной энергией. Причем если различное тождество ипостасного и энергетичного было различным тождеством в ипостасном, то различное тождество творения и энергии будет различным тождеством в энергетичном, ибо речь идет о нисходящей диалектике определения ипостасно-всеобщего, выразившегося в энергетично-особенном и через него отразившегося в тварно-единичном²⁰⁹.

В своем отношении к энергетично-особенному тварно-единичное в известном смысле воспроизводит то же отношение, в котором ипостасно-всеобщее относится к энергетично-особенному. В отношении к тварно-единичному энергетично-особенное представляет всецелостность тварно-единичного, так что последнее может рассматриваться как его своеобразная часть. В то же время образ определенности этой части существенно отличается от образа

²⁰⁸ Это не отрицает наличия у творения своей условной «тварной» сущности, то есть сущности, существующей лишь в реляции к иным единичным творениям, но не фундаментальной бытийной первосущности, не праснования. Об этом у Дионисия Ареопагита: «Короче говоря, мы не считаем, что среди сущего есть какие-то изначальные творческие сущности и субстанции...». Дионисий Ареопагит. Гл. 11. О Божественных именах // Творения. СПб., 2002. С. 537.

²⁰⁹ Диалектика Ипостаси, энергии и творения начинается с Ипостаси (ипостасно-всеобщего) и осуществляется как самоопределение Ипостаси, поскольку речь идет о диалектическом самовыражении и конкретизации личного бытия, заключенного в ипостасной основе. Поэтому можно сказать, что в диалектике самовыражения Ипостаси Ипостась Сама в Себе определяет Саму Себя и через это самоопределение определяет тварное. Энергетично-особенное содержит в себе ипостасно-всеобщее и выражает его посредством своей определенности, тварно-единичное содержит в себе ипостасно-всеобщее через энергетично-особенное, также отражая его в себе.

определенности энергийно-особенного в ипостасно-всеобщем, где преодолевается всякая частичность.

Диалектика ипостасно-всеобщего, энергийно-особенного и тварно-единичного знает только одно волевое самоопределение – волевое самоопределение Ипостаси. Вместе с тем она знает две различенно тождественные модальности этого самоопределения, две определенности – собственно энергийную, волевою, деятельную и несобственно энергийную, явленно-результативную, тварную. И в этом состоит различие и тождество энергии и творения.

Божественное движение, рассмотренное как движение-для-себя, свершилось в вечности²¹⁰. Рассмотренное в этой модальности, оно не имело вне себя явленного фиксированного результата, не могло быть вне себя завершенным движением. Можно сказать, что в Своем движении Божественная Мысль (Ощущение) имела результатом Сама Себя, результатом и итогом движения Божественной Мысли (Ощущения) в вечности стала Сама Божественная Мысль (Ощущение). Особенная Мысль была той же всеобщей Мыслью, но лишь с моментом определенности. И эта определенность не была чуждой извне положенной определенностью. Она была собственным, всецело имманентным самоопределением всеобщей Мысли.

Божественная энергия пребыла вечной, бесконечной и неизменной энергией. Вместе с тем Божественное движение в своей несобственной форме, как сам результат движения, предполагающий обособление от рассмотрения Божественного движения самого по себе, абстрагирование от его видения как чистого, результативно не соотнесенного волевого акта, явилось во времени и пространстве. Таким образом, одно и то же полагание Божественной Мысли

²¹⁰ Порождающее творение действие Бога в вечности, разумеется, не означает действия, хронологически предшествующего творению. Здесь отсутствуют «до» и «после», а имеют место характеристики всеобъемлемости, всепронизанности и всеохватности тварного пространственно-временного континуума. О Божественном действии «до» творения можно говорить лишь в логическом смысле – в смысле логического предшествования тварному явлению.

стало вечным самодвижением Мысли, то есть Ее самополаганием и самовоспроизведением, и наряду с этим претворилось в явление конечного, ограниченного бытия, стало полаганием творения.

Творение есть явление особенной Мысли и Ощущения Бога. В нем отражена диалектика явления особенной Мысли и Ощущения. Познавание этой диалектики требует своеобразного расщепления особенной Мысли (Ощущения) на Саму Себя и инобытийную составляющую в Ней Самой. В итоге этого расщепления предстает различное тождество Мысли как единичного смыслового содержания и Мысли как Формы, несущей это содержание, – Мысли-в-Себе-и-для-Себя. То же самое нужно сказать и про Ощущение, которое предстанет Субстратом, несущим отдельное единичное ощущение, Ощущением-в-Себе-и-для-Себя и самим единичным ощущением. При этом подобное расщепление не есть формально-логическая дифференциация, а есть диалектически тождественная онтология Мысли и Ощущения Бога.

Инобытие, или диалектическое овнешнение Мысли и Ощущения, есть единичный смысл-ощущение²¹¹. И этот единичный смысл-ощущение есть частичность, сторона, грань и предел Мысли и Ощущения как Формы и Субстрата. Этот единичный смысл-ощущение есть Их определенность, но определенность не в значении чистого волевого акта, а в значении определенного явления. Явленность особенной Мысли и Ощущения конечна, предельна и ограничена, ибо она и есть конец, предел и граница Мысли (Ощущения) в модальности действия. В его завершенности возникает отдельный феномен, отдельная чувственно-предлежащая и рассудочно-анализируемая феноменальная данность, отдельное налично сущее нечто.

²¹¹ Диалектическое овнешнение есть обнаружение себя вовне через себя и в себе же, раскрытие себя вовне через тождественность с собой. Например, у Гегеля (овнешнение – *Entäußerung*) см.: Наука логики // Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 350, 362.

Подчеркнем, что в понимании явленности как налично данного овнешнения Мысли и Ощущения есть кажущаяся сложность. Недоразумение может заключаться в том, что под явлением обычно принято понимать не собственно наличное бытие некоего объекта, а этот объект в его всецелой данности, то есть в данности эмпирически нефиксируемым образом, данности таким, каким мы его не наблюдаем. Например, когда мы говорим об определенном дереве, растущем в определенной лесопарковой зоне, как о всецелой, всепространственной и всевременной данности, то мы, разумеется, не говорим о нем как о явлении. Когда же мы говорим о нем как о конкретном явлении, то говорим с очевидным или подразумеваемым применением операторов чувственной достоверности – «здесь» и «теперь». Причем не неких «вообще здесь» и «вообще теперь», а определенных «здесь в частности» и «теперь в частности». По сути эти операторы представляют не просто дейктические наречия (хронотопический дейксис), а философские понятия (здесь и теперь, сейчас – лат. *hic et nunc*), конкретизирующие бытие предмета в пространстве и времени. Эти понятия отражают особенность познавательной ситуации, когда познание объекта осуществляется в определенном срезе пространственно-временной длительности. Они подчеркивают, что объект не дан во всей полноте, не представлен *totum simul*, и то, что мы называем «объектом», с точки зрения самой строгой чувственной достоверности есть не более чем частный фрагмент захваченного чувственным познанием бытия.

Будучи основанием своего явления, Божественная энергия, или особенная Мысль-Форма и Субстрат-Ощущение, есть его парадигмальная сущностная вседанность. Можно сказать, что она есть всеявление, но не как тривиальный количественный синтез явленного, а как его сущностное, качественно-бесконечное всеединое всё. Она есть неизменное тождество всех Своих явлений. Она является в конечном творении, и Ее конечное явление Ей существенно принадлежит. Как сущность Она переливается в Свое явление, которое обнаруживает Ее существование. Это существование есть суще-

ственное существование, поскольку явление не отделимо от своей сущности, есть сущность в существовании, налично данная сущность. И качественно-бесконечная сущностная вседанность творения, пребывающая в особой «теперь вечности» (*nunc aeternitatis*), отражается в особом «теперь времени» – в явлении, налично данном *hic et nunc*, здесь и теперь.

Качественно-бесконечное бытие Мысли-Ощущения (Формы-Субстрата) раскрывается в единичных конечных явлениях тварного мира. Каждый единичный феномен пределен, оконечен и ограничен именно потому, что отразившаяся и присутствующая в нем бесконечная, беспредельная и неограниченная Божественная энергия содержательно богаче него, в известном смысле больше, чем он. Каждый единичный феномен пределен, оконечен и ограничен, поскольку беспредельная, бесконечная, безграничная Мысль и Ощущение результативно определились, то есть Сами положили Себе предел, финально-завершились, оконечились, а еще точнее – окончили в нем, явили в нем Свою имманентную грань. И переход от бесконечного в конечное есть личностно-качественный переход, обнаруживающий определенность личного волевого действия Абсолюта, полагающего конечное как результативный момент Своего личного волевого акта.

Переход бесконечного в конечное означает переход Формы- и Субстрата-в-Себе-и-для-Себя в Форму- и Субстрат-в-ином. Этот переход означает диалектическое овнешнение содержания Формы и Субстрата. В своей специфически содержательной, инобытийной модальности отдельные смыслы и ощущения абсолютной Формы и Субстрата приобретают свою собственную условную самость. Относительно самих себя и друг друга они начинают жить своей собственной жизнью, что наиболее полно отражается в бытии живых существ, которые, оставаясь по сути Божественными действиями в модальности явленности, имеют осознающее и ощущающее себя условное самобытие. Все явления тварного мира приобретают свою тварную, то есть вторичную, условную, производно-феноме-

нальную сущность и энергии. Возникает устойчивый феноменальный мир с внутренними взаимоотношениями и взаимосвязями. Вместе с тем устойчивость этого феноменального мира есть опосредованная устойчивость. Будучи устойчивостью обоснованного, она коренится в устойчивом присутствии качественно-бесконечного энергийного основания во всяком наличном феноменальном бытии.

Мир устойчив не от себя, а через иное. Мир положительно устойчив, поскольку вовне-себя-сущие Субстрат и Форма положили это овнешнение диалектически, положили его как Свой собственный момент. В мироздании бытие Субстрата и Формы-в-ином стало бытием иным-для-Субстрата и Формы. Но таковым иным оно стало исключительно с Их изволения, Ими и в Них Самих, ибо Они Сами допустили это иноположение. Абсолютная Мысль-Форма и Ощущение-Субстрат стали инобытием в Самих Себе, претворились в Свое внешнее, вовне-себя-сущее через Самих Себя, явив в этом самопретворении и самоовнешнении Свою абсолютную мощь. И в этом самоовнешнении Они остались равными Себе, не изменились, сохранили тождество с Собой.

Когда мы говорим об особенной Мысли (Ощущении) как всецелом единичного явления, когда диалектически отличаем Субстрат и Форму от Их же единичных явленностей, то тем самым мы возвращаемся к ипостасно-всеобщему. Мысль как таковая, Мысль вообще, Мысль как неособенная Мысль, отличная от единичного смысла, есть Мысль-Ипостась. Подобно Ей Ощущение как таковое, Ощущение вообще, Ощущение как неособенное Ощущение, отличное от единичного ощущения, есть Ощущение-Ипостась.

Энергийно-особенное имеет свою целостность не само в себе, а в своем всеобщем, то есть в своей Ипостаси. Энергийно-особенное есть особенное не самого себя, а особенное своего ипостасно-всеобщего. Целостность тварно-единичного также восходит к целостности ипостасно-всеобщего, обособившего Себя в особенную

Мысль. Тварно-единичное есть не автономная единичность, а единичность своего особенного как особенного ипостасно-всеобщего. Целостность тварно-единичного дана как особенное Ипостаси, как особенно определившая Себя Ипостась. В тварно-единичном ипостасно-всеобщее раскрывается особенным образом, и всеединое сущностное тождество тварно-единичного коренится именно в особенным образом данной самотождественной всеобщей Ипостасной целостности. Именно через Нее Божественная энергия оказывается всеединством своего явления, то есть его всеобщим моментом. Именно через Нее Божественная энергия своеобразно превосходит свое явление, идентична ему и одновременно больше него.

Диалектика ипостасно-всеобщего, энергично-особенного и единично-тварного, неразрывно связанная с диалектикой бесконечного и конечного, естественно переходит в диалектику потенциального и актуального. Божественная энергия как особенное ипостасно-всеобщего есть потенция актуально-явленного тварно-единичного, бесконечное энергичное есть потенция конечного тварного. При этом Божественная энергия есть качественно-бесконечное личное бытие, качественно-бесконечная личная потенциальность. Будучи особенной Мыслью и Ощущением, она содержит в Себе всё Своего единичного явления и тем самым превосходит его как Свою явленную частичность. В отношении к своей явленной частичности энергия представляет бесконечную реальность, из которой явление черпает свою конечную наличную определенность, получает свою действительность. Это позволяет по-иному определить мир потенциальных возможностей, существенно расширив его диалектическое определение. В таком случае мир потенциальных возможностей предстает качественно-бесконечным, вечным и неизменным универсумом Божественных энергий, себе тождественным и себе равным, в себе движимым своим собственным самодвижением, из которого конечный и изменчивый, пространственно-временной актуальный мир явлений черпает свои бытийные определения.

Таким образом, из бесконечного энергийного универсума потенциальных возможностей происходит явление творения. Каждое творение образовано определенным ощущением Пневмы и определенной мыслью Логоса. Каждое творение складывается из особенной Формы и особенного Субстрата, образуя своеобразный гилеморфный синтез их явленной инобытийной данности. При этом сам акт творения также требует диалектически различного понимания.

Бог не творит мир в вечности, хотя действует, то есть мыслит и ощущает, именно в вечности. Но Бог не творит мир и во времени, хотя мир разворачивается во времени. Вечный акт Бога в виде особенной Мысли и Ощущения проявляется во времени, выступая потенцией временного тварного бытия. Вечный акт Бога в виде особенной Мысли и Ощущения непосредственно присутствует во временном тварном бытии, ибо Божественная вечность не просто отрицательно внеположена времени, а вбирает ее в себя. Вместе с тем, присутствуя во времени, вечный акт Бога не исчерпывается временем, превосходит время, причем превосходит опять же по причине своей качественно-бесконечной природы. Поэтому можно сказать, что Бог творит мир и во времени и в вечности вместе, ибо творя, Он присутствует во времени, многосторонне являя в нем Свою качественно-бесконечную вечность. При этом Бог не использует никакой субстанции для творения мира. Он творит мир, не нуждаясь в онтологических медиаторах и посредниках, что касается учения о «вечной» материи: «никто не дерзнет, – если только он совершенно не лишен здравого смысла, – сказать, что материя безначальна и несотворенна, зная Бога как Творца и Создателя сущих»²¹².

²¹² Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LVII (V, 53) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 161.

Эта логическая цепочка приводит к заключению, что единственно «воля Божия произвела мир своим могуществом»²¹³.

И тварное бытие есть конечное бесконечного – не самодостаточное конечное, дуалистически изолированное от бесконечного, а явленное бесконечное – конечное явление бесконечного как своей неотъемлемой сущности (в порядке энергии). Поэтому, проявляясь в творении, вечная невидимая Божественная энергия становится видимой: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество (ἡ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης), от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1:20)²¹⁴. Ибо Бог, будучи по сущности невидим, многообразно становится видим посредством энергий в творениях²¹⁵. «Тот, Кто выше всякого естества, Сей невидимый и неопикуемый, в другом отношении бывает видим и постигается»²¹⁶. «Ибо энергия – из триипостасной и поклоняемой

²¹³ Эту мысль развивает Иннокентий Херсонский: «Из чего сотворен мир по учению христианскому? Из ничего, то есть предшествующей бытию его материи, не допускается. Слово из ничего, которым выражается мысль сия, заимствовано из Вульгаты. В подлиннике (2 Мак. 7; 28) место сие немного не так читается: здесь говорится, что мир сотворен не из ничего, а из не сущих. Это из ничего неудачно выражает мысль, которую хотят означить. В Священном Писании его нет, а есть только то, что воля Божия произвела мир Своим всемогуществом». Иннокентий Херсонский. Учение о сотворении мира // Сочинения Иннокентия Херсонского. Т. 2. Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2000. С. 111.

²¹⁴ «τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπο κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται ἢ τε αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολόγητους». ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ 1:20.

²¹⁵ Григорий Палама цитирует Григория Нисского о видимости Бога в творении: «Так же и касательно всего остального: невидимый по природе становится видим от энергий, будучи созерцаем в неких, сущих окрест Него, идиомах». Свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. На написанное Акиндином против света Божественной благодати и ею облагодатствованных Божественно слово возражения четвертое. Гл. 9. § 21. Краснодар, 2010. С. 174. Ср.: Григорий Нисский. Толкование на заповеди блаженства, 6, PG.44, 1268D–1269A. «Итак, то, что само по себе невидимо святым ангелам и человекам, чем иным является, как не сущностью Божией? Ибо Бог, будучи по ней невидим для всех, многообразно становится видим посредством энергий». Свт. Григорий Палама. Еще на написанное Акиндином против света благодати и духовных даров – слово возражения пятое. Гл. 7. § 29. Антирретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 214. Ср.: Григорий Нисский. Толкование на заповеди блаженства, 6, PG.44, 1269A.

²¹⁶ Григорий Нисский. Толкование на заповеди блаженства, 6, PG.44, 1268; русский пер.: Полное собрание творений... СПб., 1913. Т. II. С. 440–441.

сущности, и боголепно нисходит к твари, не отделяясь от оной, и творениями познается и именуется, согласно великому Василию... Ибо нет, не существует ни одного из сущих, которое бы обладало силой познать природу Создавшего, тогда как ее творческую и промыслительную энергию и силу и сами по себе созерцают разумные из тварных [существ]»²¹⁷. При этом познание Божественных энергий в творениях ведет к познанию Самой Святой Троицы: «...“Невидимое Бога” есть не что иное, как вечная сила Его и Божество, имеющие своими громкими глашатаями величественные великолепия тварного мира. Ибо, как исходя из сущих [вещей], мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог, так и исходя из сущностного различия видов сущих, мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности Премудрости, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих мы познаем врожденную Ему по сущности Жизнь, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. И, таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе. Ибо Слово, как единосущное, есть вечная Сила Божия, а единосущный Дух Святой – вечное Божество»²¹⁸. Так что посредством всего видимого Бог раскрывается «весь, целиком, как во всех вещах вместе, так и в каждой в отдельности: не имеющий различий – в различном; бессоставный – в составном; безначальный – в имеющем начало; невидимый – в видимом; неосызаемый – в осызаемом»²¹⁹. И «всякая Божественная в истинном смысле слова энергия в каждом [из сущих], сообразно некоему логосу, по которому [оно] существует, особым образом указывает (ὑποσημαίνει) собою на всего

²¹⁷ Свт. Григорий Палама. Второе слово возражения к Акиндину, приверженцу ереси варлаамова злославия, писавшему в ее защиту после бегства и соборного осуждения первого. Гл. 8. § 26. Антирретики против Акиндина. Краснодар, 2010. С. 55.

²¹⁸ Преподобный Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Вопрос XIII. Творения. Кн. II. М.: Мартис, 1994. С. 55.

²¹⁹ Максим Исповедник. Цит. по: Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 83.

целиком (ἀμερόως) Бога»²²⁰, так что «Он есть всё, чего Он является Причиной, как мы познали это из Его творений»²²¹.

4. Энергичный реализм потенциального и критика теории мультиверса

Понятие энергичного (энергично-потенциального, пневма-логосного) тела можно приложить не только к человеческому телу, но и к любому физическому объекту. Данное понятие весьма отчетливо раскрывает панэнергичный онтологический реализм, демонстрируя неразрывную связь универсума динамических Божественных идей и порождаемой ими действительности. В контексте этого реализма понятие потенциального интерпретируется как содержательно определенное бытие и тем самым решительно противопоставляется неопределенно-вероятностным трактовкам.

Энергия-потенция не тождественна субъективной человеческой абстракции, способной произвольно допускать плюрализм мирового бытия. Энергия-потенция существует объективно, и именно в ее объективности гарантирована устойчивость и определенность всех мировых явлений. Будучи сущностной основой своего актуального явления, энергия-потенция предстает его реальной и объективной возможностью – сущностной, существенной возможностью, возможностью, которая необходимо осуществлялась, осуществляется и осуществится. Учитывая диалектику энергично-потенциального и тварно-актуального, можно сказать, что потенциальность и есть сама актуальность, а не нечто всецело обособленное от нее. Потенциальность есть актуальность как реальное или существенно возможное, а актуальность есть потенциальность как действительно проявленное.

²²⁰ Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXIX (XVII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 232.

²²¹ Там же. XLIII (V, 39). С. 145.

Раскрываемая в рамках тринитарно-энергийной метафизики имманентная бытийная определенность потенциального и актуального, имеющая свое основание в абсолютном реализме потенциального, создающего всю действительность актуального бытия, позволяет аргументированно оппонировать псевдонаучной концепции квантового солипсизма²²² и концепции «параллельных миров» – мультиверса (мультивселенной), пришедшей из фантастической литературы и во многом блокирующейся с псевдофилософией постмодернизма.

Следует заметить, что термин «мультиверс» имеет философское происхождение. Изначально он нес этический смысл (моральный мультиверс), обозначая особую пластичность природного бытия в аспекте этической целереализации человека, способного по своему произволу изменять и преобразовывать природу сообразно своим ценностным нормам²²³. В естественно-научное знание, а главным образом в физику, он попал через реинтерпретацию, осуществленную писателями-фантастами, адаптировавшими этот термин к онтологии²²⁴.

Сегодня понятие мультиверса, как правило, используется в двух смыслах – локальном (специально-научном) и пришедшем из мира фантастической литературы всеобщем онтологическом, под-

²²² О критике квантового солипсизма см.: Соловьёв Н. А. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. Вып. 1. СПб. 2013. С. 79–82.

²²³ Неологизм «мультиверс» принадлежит У. Джеймсу, использовавшему его в сфере этики, а не физики: «Видимая природа, пластичная и безразличная, суть моральный мультиверс (moral multiverse), если так можно сказать, а не моральный универс». Отсюда приложение термина «мультиверс» к онтологии в целом выглядит противоречиво, поскольку придает онтологическим спекуляциям оттенок антропоцентрического произвола и фантазирования. См.: James W. Is Life Worth Living? 1895. Internat. J. Intl. Ethics 6: 10. The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy, Longmans, Green and Co., New York, 1895. Цит. по: James W. Is Life Worth Living? Philadelphia, 1896. P. 26.

²²⁴ Об универсализации термина М. Муркоком и другими фантастами см.: Mann G. The Mammoth Encyclopedia of Science Fiction. Robinson, 1999. P. 219–221; Heaphy M. Science Fiction Authors: A Research Guide. Author Research Series. Libraries Unlimited, 2008. P. 162; The encyclopedia of fantasy. Macmillan, 1999. P. 668.

разумеваемом пролиферацию вселенных²²⁵. В последней версии концепт мультиверса подвергается жесткой критике рядом известных физиков, настаивающих на исключительно ненаучном характере данного понятия²²⁶.

Фантазмагорический концепт мультиверса, возникающий, по точному замечанию Н. Мэнсона, как вполне закономерный итог отрицания идеи Бога-Творца, строится на фундаментальной ошибке, заключающейся в ложном обособлении актуального и потенциального и последующей трактовке последнего на манер первого²²⁷. Следуя логике этого подхода, вначале актуальное и потенциальное предстают как исключительно внеположенные друг другу данности, причем актуальное трактуется как наиболее достоверная и обоснованная реальность, а потенциальное, напротив, рассматривается как нечто онтологически двусмысленное, неопределенно-вероятностное. Но если кроме актуального по сути ничего нет, если оно интерпретируется в виде исключительно от-себя-данного бытия, лишенного своего созидającego инобытия, то представление о потенциальном можно почерпнуть только из самого же актуального. В таком случае актуальное умножается и пролиферируется, а

²²⁵ Наиболее обширную классификацию современного использования понятия «мультиверс» дает Б. Грин, выделяющий по меньшей мере девять смыслов использования термина. П. Дэвис призывает отличать мультиверс как всеобщую quasi-онтологию от иных, главным образом научных смыслов этого понятия, полагая, что для них необходимо сохранить термин «универс». Подход П. Дэвиса предстает наиболее обоснованным. См.: Davies P. Cosmic Jackpot: Why Our Universe is Just Right for Life, Houghton-Mifflin Co., New York, 2007. P. 31–32; Greene B. The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos, Knopf, New York, 2011. P. 309.

²²⁶ Среди современных физиков концепции мультиверса наиболее решительно оппонируют П. Вайт, Л. Смолин, П. Дэвис, Д. Эллис, П. Штейнхард и др. См.: Wei P. Not Even Wrong: The Failure of String Theory and the Search for Unity in Physical Law, Basic Books, New York, 2006; Smolin L. The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next, Houghton Mifflin Harcourt, New York, 2006; Davies P. Cosmic Jackpot: Why Our Universe is Just Right for Life, Houghton-Mifflin Co., New York, 2007; Ellis F. R. Does the Multiverse Really Exist? // Scientific American, 19 Jul 2011.

²²⁷ Н. Мэнсон рассматривает концепцию мультиверса как «последнее прибежище отчаянного атеиста». См.: Manson N. God and Design: The Teleological Argument and Modern Science London: Routledge, 2005. P. 18.

затем определяется как потенциальное, то есть актуально данный мир получает свое обоснование не через имманентную инаковость потенциального, а через себе подобные миры, через теорию «многомирия».

Сущность теории мультиверса сводится к идее множества «добавочных» миров, существующих по подобию нашего мира²²⁸. Эти миры трактуются как альтерверс (параллельные миры) – альтернативные классические реальности, которые по своей природе есть тривиальные аналоги нашего мира²²⁹. Наш мир просто обосновывается через свои же копии, через дурную пролиферацию актуальной действительности, которая фантастически умножается в сознании последователя концепции мультиверса. Как описывает мультиверс Д. Дойч, если один Дэвид сидит сейчас у себя в кабинете и пишет книгу, то другой Дэвид в параллельной вселенной пьет чай или кофе, причем ни один из этих Дэвидов не более реален, чем другие²³⁰. При этом представления о «другом» (в терминологии Д. Дойча также «теневом») Дэвиде, как и о «другом» («теневом») мире, заимствуются из набора известных актуальностей нашего мира вне апелляции к иноприродной нашему миру реальности.

Альтернативные параллельные миры в концепции мультиверса не есть подлинное инобытие, не тождественны иноприродному alteritas нашего мироздания, а единоприродны с нашим миром и, соответственно, представляют лишь quasi-альтернативы, онтологическую тавтологию. В таком случае потенциальное, конструируемое по образу и подобию актуального, просто исчезает в параллельно выстроенных актуальных мирах, превращается в «параллельную

²²⁸ Безупречные с философской точки зрения определения концепции мультиверса дает Н. Мэнсон, рассматривающий ее как теорию добавочных миров к нашему миру, или множества миров, подобных нашему. См.: Manson N. *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science* London: Routledge, 2005. P. 14, 17.

²²⁹ В представлении сторонников концепции мультиверса альтерверс, или параллельные миры, есть совокупность альтернативных классических реальностей физического мира. Термин предложен М. Б. Менским.

²³⁰ См.: Дойч Д. *Структура реальности*. Ижевск, 2001. С. 219.

актуальность». А это, в свою очередь, ведет к нивелированию самого актуального, поскольку оно становится актуальным среди множества других актуальностей, и отличить более актуальное от менее актуального не представляется возможным. В итоге мы не имеем ни потенциального, ни актуального, а лишь релятивизацию всех онтологических и соответственно мировоззренческих констант, что, несомненно, сближает теорию мультиверса с постмодернизмом, ведет к созданию «постмодернистской физики»²³¹.

5. Опыт недуральной антропологии: человек как тринитарная монада

Когда мы говорим о пневма-логосном (энергетическом) характере человеческой телесности, то следует иметь в виду, что понятие пневма-логосного тела может быть рассмотрено в двух аспектах. С одной стороны, оно может совпадать с универсальным энергетическо-потенциальным значением, допускающим приложимость данного понятия к любому физическому объекту, включая и человеческое тело. С другой стороны, оно может иметь специфически антропологическое значение, отражающее неповторимое своеобразие теоморфной конституции человеческого существа, несущей в себе черты Божественного образа бытия.

Всякое человеческое существо представляет собой особого рода единство, в связи с чем оно может быть рассмотрено как особая монада. При этом приложимость монадических характеристик к человеческому существу не означает пунктуального следования лейбницанской монадологии. Монадология Лейбница учит о всецелой психической определенности и известной простоте монад. В нашей же онтологии развивается принципиально иная монадо-

²³¹ Как постмодернистскую физику теорию мультиверса охарактеризовал один из создателей теории струн Йоширо Намбу. Термин «постмодернистская физика» широко применяется для характеристики синтеза физических теорий и постмодернистских спекуляций. См.: Nambu Y. *Divergences of Particle Physics*, EFI preprint 85-71, 1985; Carson C. *Who Wants a Postmodern Physics?* // *Science in Context*. Volume 8. Issue 04. Winter 1995.

логия, в которой сотворенная Богом монада не исчерпывается психической определенностью и имеет внутреннюю структуру²³². При этом сам термин «монада» используется нами в традиционно-богословском значении единосущия, предполагающем структурную определенность единого личного существа.

Следует особо отметить, что понятие монады, отражающее единосущие (*ομοούσιος*, *consubstantialitas*) как природное (сущностное) тождество и целостность, приходит из богословия. Восточнохристианское учение о Триипостасном Боге исходит именно из понятия монады: «...изначальная монада (*μονὰς ἀπ' ἀρχῆς*), движимая к диаде (*δυσάδα*), остановилась на триаде (*Τριάδος*)»²³³; «...Божество выступило из единичности (*μονάδος*) по причине богатства, преступило двойственность (*δυσάδος*), ...и определилось тройственностью (*Τριάδος*)»²³⁴; «Всецелая монада во всей Троице, и вся Троица – во всецелой монаде – *Ὅλη ἡ μονὰς ἐν ὅλῃ τῇ Τριάδι, καὶ ὅλη ἡ Τριάς ἐν ὅλῃ τῇ μονάδι*»²³⁵. В этом учении монадические свойства Божественного бытия всецело согласованы с Триипостасностью, троическим многообразием личного образа существования, отражающим структурную определенность внутрибожественной жизни. В этом учении Бог есть не

²³² Следуя Лейбницу, монада совмещает простоту и сложность, понимаемую как многообразие состояний (модификаций) и отношений монады. Вместе с тем внутренняя структура монады у Лейбница не подлежит конкретизации, остается неразличенной, различению подлежат лишь многообразные содержания восприятий монады.

²³³ Григорий Богослов. Слово 29, О богословии третье, о Боге Сыне первое. PG.36, col. 76. Перевод приводится по: Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение Св. Григория Богослова. СПб., 2001. С. 268.

²³⁴ Григорий Богослов. Слово 22, О мире. PG.35, col. 1160. Перевод приводится по: Григорий Богослов. Слово 22. О мире, говоренное в общем собрании единоверных, бывшем после примирения // Творения Григория Богослова: в 2 т. СПб., 1910. Т. 1. С. 332.

²³⁵ Максим Исповедник. Схема Святой Троицы. Maximus Confessor. *Additamenta e uariis codicibus. Theorema // Clavis Patrum Graecorum / cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols. 1979. Vol. 3. P. 444.* Перевод приводится по: Михалицын П. Е. Схематичное изображение тайны Троичности преподобным Максимом Исповедником (по изданию С. Л. Епифановича) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/2722340.html>. Об этом трактате см.: Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 78–80.

просто Монада, но и Троица, а также основание бытия всех монад: «Бог для нас монада есть, монад причина (основание) – Μονὰς ἡμῖν ὁ Θεός ἐστι, μονάδων αἰτία»²³⁶.

Будучи единосушной Монадой, Бог является причиной сообразных Себе существ-монад, к которым относится прежде всего образ Божий по преимуществу, венец творения – человек. Являясь тварной монадой, человек являет в себе образ Бога через особую триадическую (тринитарную) структуру своей конституции, которая различно конкретизируется восточнохристианским богословием²³⁷. В контексте нашей онтологии целесообразно подчеркнуть доселе мало выявленный триадический характер конституции человеческого бытия в аспекте пневма-логосной (энергийной) телесности и созерцающе-управляющего «я» человека²³⁸.

Говоря о пневма-логосном (логосно-энергийном) теле в специфически антропологическом смысле, мы вводим дополнительное значение этого понятия, фиксирующее теоморфную соотнесенность человеческой конституции. Действительно, в самом созидаемом Божественными энергиями человеческом теле присутствуют определенные онтологические подобия Божественного Логоса и Пневмы, Формы-Мысли и Субстрата-Ощущения. Речь идет о когнитивных структурах человеческой телесности – специфической телесной рефлексии и сенсорном восприятии, посредством которых тело становится своеобразным орудием человеческого «я». Разумеется, речь идет не просто об отдельных органах тела, не о прямой «натуралистической» теоморфности человека, а о холистских (эмержентных) реалиях телесной жизни и опыта, в своей

²³⁶ Там же.

²³⁷ Традиционная богословская тема образа Божиего как образа Троицы, *Imago Trinitatis*, в восточнохристианском богословии раскрывается прежде всего через аналогии ума, слова (мысли, мышления) и духа (внутреннего чувства).

²³⁸ Данная версия теоморфности впервые тематизирована Н. А. Соловьёвым. См.: Соловьёв Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М., 2011. С. 52.

структурной целостности превосходящих его отдельные данности. Подчеркнем, что в данном случае речь идет о телесности как целостном биопсихическом феномене, являющимся проводником человеческой деятельности вовне, *ad extra*, о согласованной организации и работе сенсорной и рефлексивной систем, а не об отдельно взятых органах и частях тела. Используемое нами понятие телесности в таком случае близко феноменологии, где эмпирическое всегда связано с метаэмпирическим, «видимое никогда не дано в чистом виде, но всегда как бы “охвачено” невидимым»²³⁹.

С естественно-научной и философской точки зрения допустимо признать реалии рефлексивных процессов уже на телесном уровне. Сформулированный М. Мерло-Понти философский призыв познать рефлексивность в рамках телесного опыта, раскрыть взаимосвязь чувственного восприятия и смыслового значения в постигаемом феномене, порожденный стремлением преодолеть односторонность эмпиризма и рационализма, находит свой отклик в естественно-научных представлениях о взаимной корреляции рефлексии и нервной деятельности человека, позволяющих выделить особый телесный уровень рефлексивных процессов²⁴⁰. Этот уровень наряду с сенсорным восприятием отражает определенную Богообразность человеческой телесности, представляющей собой разумно-чувствующее действующее тело – своеобразное орудие человеческого «я», использующего телесную рефлексивность и восприятие в качестве средств своей целереализации.

²³⁹ См.: Janicaud D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris, 2009. P. 51.

²⁴⁰ Связь рефлексии и тела подтверждается главным образом при исследовании взаимосотнесенности само-рефлексии и нервных процессов. При этом под само-рефлексией понимается размышление над собственным опытом, включающее внутреннюю речь, то есть знание, отличное от самосознания как непосредственного знания самого себя. См.: Johnson S. C., Baxter L. C., Wilder L. S., Pipe J. G., Heiserman J. E., Prigatano G. P. Neural correlates of self-reflection // *Brain* 2002, 125(Pt 8):1808–14; Kjaer T. W., Nowak M., Lou H. C. Reflective Self-Awareness and Conscious States: PET Evidence for a Common Midline Parietofrontal Core // *Neuroimage* 2002, 17(2):1080–6; Johnson M. K., Raye C. L., Mitchell K. J., Touryan S. R., Greene E. J., Nolen-Hoeksema S. Dissociating medial frontal and posterior cingulate activity during self-reflection // *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 2006, 1(1):56–64.

Человеческое «я», которое в данном случае отождествляется с интеллектуально-интуитивным, разумно-созерцающим началом – умом (нусом, νοῦς), оперирует перцептивно-рефлексивными данными и тем самым управляет телом и всей телесной деятельностью, выступая в виде средоточия телесной активности человека. Используя техноморфные аналогии, можно сказать, что когнитивные структуры человеческого тела, а через них и вся телесная организация, предстают для человеческого «я» своеобразным перцептивно-рефлексивным дисплеем, отражающим внешний мир²⁴¹. Этот перцептивно-рефлексивный дисплей несет в себе рационально-дискурсивное оформление чувственного опыта, выступающего живым носителем рационально-дискурсивного начала, то есть раскрывается оформленным чувством и чувствующей формой. Посредством этого дисплея человеческое «я» созерцает и управляет телом. Человеческое «я» сообщает рефлексии и восприятию единую волю и единое действие, хотя сами по себе восприятие и мышление существуют как бы обособленно, представляя условно независимые процессы. В рамках своего центра они непрерывно согласовываются и взаимодействуют, существуют едино и нераздельно, хотя и не сливаются, не утрачивают своего качественного своеобразия. Тем самым человеческое «я» осуществляет не только созерцающую, но и управляющую роль, раскрываясь как созерцающе-управляющее «я». Таким образом, созерцающе-управляющее «я» человека в единстве с рефлексией и ощущением образуют особое триединое бытие, в определенном виде воспроизводящее триадическую структуру Абсолюта: человеческое «я»-нус уподобляется Богу-Отцу – абсолютному «Я»-Нусу, которое также управляет Своей Формой-Мыслью и Своим Субстратом-Ощущением, являя принцип монархии в троическом единосущии волящего,

²⁴¹ Данная аналогия используется Н. А. Соловьёвым: «При этом созерцающе-управляющее Я живого существа видит внешний мир как бы на дисплее своего собственного логосно-энергетического тела...». См.: Соловьёв Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М., 2011. С. 62.

деятельно-энергийного бытия. В итоге триадическая конституция человека может быть обозначена как пневма-логосное тело, находящееся под управлением созерцающе-управляющего Я, причем не только в силу сопричастности Божественным энергиям, но и в силу своей теоморфности, сообразности Богу.

Предложенная нами структурно-конститутивная аналогия человека и Абсолюта является одной из возможных и не претендует на всецелое исчерпание темы теоморфности, поскольку не существует аналогии, способной всецело исчерпать эту тему как по причине сверхтождественного превосходства нетварного Первообраза над тварным образом, так и по причине дискурсивной неопределимости тварного образа, восходящей к дискурсивной неопределимости Первообраза, подразумевающей невозможность всецело завершенных определений абсолютной реальности и абсолютоподобной действительности. Вместе с тем следует отметить, что обозначенная нами аналогия представляет определенную новацию, поскольку тематизирует теоморфность человеческой телесности, что дает несомненные преимущества для анализа теоморфности человека и феномена свободы в контексте философского и научно-эмпирического познания²⁴². Последнее

²⁴² О перспективе тематизации теоморфности человеческой телесности: «А в подобном смысле, по примеру некоторых учителей Церкви, отражение образа Божия можно находить даже в человеческом теле, потому что в его благороднейшем устройстве и величественном виде, обращенном горё, очень ясно выражаются и свойства души разумно-свободной и царственное достоинство человека в кругу всех земнородных. Следовательно, можно сказать, что не в какой-либо части, или силе, или способности, но во всём человеке, более или менее, отражается образ Божий». Митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие (по изданию четвертому, Санкт-Петербург, 1883 г.). Т. 1. Свято-Троицкая Православная Миссия, 2005. С. 325. «Так как тело – близнец богообразной души, а душа лишь вместе с телом составляет человека, то она, обитая в теле, которое тоже сотворил Бог, отчасти и в теле отражает свое богообразие, вследствие чего – и в опровержение еретиков-гностиков, считавших тело злом по природе, – некоторые отцы учат, что образ Божий пребывает даже и в человеческом теле. В этом смысле надо понимать и слова при отпевании: “Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащую по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, немущую вида”». Иустин Попович. Догматика Православной Церкви. Часть вторая // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II. М., 2006. С. 214. Святые Отцы, указывающие на образ Божий в теле, например: Iust. Martyr. Dial. cum Tryph. С. 4 // PG. Т. 6. Col. 481D-485C; Iren. Adv. haer. II, 33,4 // PG. Т. 7a. Col. 833AB; IV, 4,3 // PG. Т. 7a. Col. 982B-983A.

апеллирует эмпирически верифицируемыми данными, в связи с чем выявление теоморфности человека уже на телесном уровне для него представляет особую ценность. При всем том подобное выявление не отрицает иные уровни теоморфности, как не отрицает всю сложность и многоплановость рефлексивного и чувственного познания, очевидно, не исчерпывающегося исключительно телесным уровнем.

Состоящая из созерцающе-управляющего «я» и рефлексивно-чувствующей телесности, монада являет собой пример осуществления свободы. Посредством монадической когнитивной структуры монадическое «я» получает информацию о собственном теле и внешних физических объектах и сообразно ей и своим предпочтениям организует свободную целесообразную телесную деятельность. Монадическое «я» опознает чувственно-смысловые репрезентации собственного тела и внешних ему объектов, транслируемые когнитивной структурой монадического тела, а затем инициирует обратные реакции тела, то есть управляет телом, а посредством него и всей внешней деятельностью. При этом телесная определенность монады предстает особой осознанной телесной определенностью.

Принцип гилеморфизма получает в бытии монады свое высшее, осознанное осуществление, поскольку вещественные субстрат и форма выступают сознающей рефлексивно-чувствующей действительностью, особым телосознанием. Это телосознание неразрывно связывает человеческую телесность с фокусом и средоточием человеческого сознания в виде созерцающе-управляющего «я»-нуса. Тем самым человеческая свобода, исходящая из волевого импульса «я»-нуса, проецируется в телесную деятельность человека. Так преодолевается картезианский дуализм, строящийся на абсолютизации оппозиции материальной и душевной субстанции, а также раскрываются необходимые предпосылки для фиксирования и анализа феномена свободы на телесном уровне человеческого существования. Так утверждается недуальная тринитарная антропология, укорененная в недуальной тринитарной метафизике.

6. Возражения атеизму и теологическому фатализму

Обосновывая свободу, тринитарно-энергийная метафизика возражает мирозерцаниям, нивелирующим ее как первопринцип и явление бытия. К таким мирозерцаниям относятся прежде всего атеизм и теологический фатализм. Оба мирозерцания различно отрицают свободу, но сближаются в том, что в Боге, существует Он или нет, невозможно искать причину свободной деятельности человека.

Фундаментальное противоречие атеизма заключается в том, что в своих исходных положениях он стремится освободить человека от Бога, а в своих последних выводах в силу логики развертывания собственных посылок лишает человека всякой свободы. Характерным для атеизма является аргумент от отсутствия Бога: «если Бог существует, то у человека нет свободы» (Бакунин), названный «онтологическим доказательством» атеизма²⁴³. Но этот аргумент несостоятелен, поскольку, во-первых, атеизм не имеет ясного представления о Боге как абсолютно свободном (всесвободном) Существо, способном одаривать сотворенный мир свободой, а, во-вторых, отвергая Бога как источник свободы, атеизм оставляет человека один на один с абсолютизируемым природным миром, из которого невозможно почерпнуть представление о свободе.

Атеизм априори имеет искаженное понятие Бога, рассматривая Его как неабсолютное, ограниченное существо, рядоположенное с иными существами и явлениями, способное лишь ограничивать их деятельность, поработать. В таком случае в представлениях атеиста Бог превращается в космического монстра, не желающего и не способного наделять Свои творения свободой. Но это в корне противоречит христианскому понятию Бога как всеблагого и ни-

²⁴³ Формулировка восходит к Т. Г. Масарику. См.: Левицкий С. А. Трагедия свободы. М., 1995. С. 38; Masaryk T. G. Rusko a Evropa. Praha, Jan Laichter, 1913.

чем не ограниченного Существа – Носителя совершенной свободы, являющегося Источником всех форм свободы в сотворенном Им мироздании, а вовсе не условным ограничивающим фактором.

Отрица Бога, атеизм отрицает и свободу. Рассматривая мироздание вне Божественного присутствия, атеизм оказывается неспособным сохранить представление о ней. Отрицание Бога равнозначно признанию мироздания как от-себя-положенного, самодостаточного и самодовлеющего бытия. Отрицание Бога предполагает абсолютизацию мироздания – рассмотрение мироздания на манер универсальной природной субстанции, порождающей все явления сущего. Но такая субстанция оказывается безличным и безвольным бытием, следовательно, в ней не может быть найден источник свободы.

Будучи всецело безличным и всецело лишенным воли бытием, универсальная природная субстанция в представлении атеизма сама порождает всё многообразие мировых явлений, но очевидно, что породить свободу она не в состоянии, поскольку ей не обладает. Безличное, лишенное воли бытие не может порождать волящую личность и, несомненно, не может произвести присущую волящей личности свободу. Единственное, что может порождать и распространять безличное природное бытие, – это отношение необходимости, то есть нецесситаризм, или тотальный детерминизм. Тотальный детерминизм выражается в неограниченном и всеобъемлющем господстве безличных природных законов. В таком случае весь мир превращается в пространство исключительного господства необходимых причинно-следственных цепей, находящихся свое воплощение в природных закономерностях. Им подчинено всё, вне их ничего не существует. Следовательно, онтологическому деспотизму безличных природных закономерностей должна всецело подчиняться и свободная человеческая личность. Это означает, что свободная человеческая личность по сути призрачна и эфемерна, то есть человек не обладает подлинным и полноценным личным существованием, а всецело зависит от безличных природ-

ных реалий. В контексте подобных представлений акт свободной воли нивелируется, а личность деперсонализируется, превращаясь в заложника причинно-следственных цепей безличной природной жизни, становясь ее модусом – случайным и несущественным проявлением. Так атеизм редуцирует человека к модусу безличной природной субстанции, искажая представления о человеке, лишая его свободы и личного бытия.

Не принимая тотальный детерминизм, исходящий из атеистических предпосылок, тринитарно-энергичная метафизика возражает всем видам отрицания свободы и абсолютизации детерминации, в том числе и теистическим. Подчеркнем, что для теистической метафизики, признающей свободу воли, определенные трудности представляет так называемый теологический фатализм, полагающий принципиальную неразрешимость вопроса соотношения Божественного всемогущества и человеческой свободы, а потому жертвующий человеческой свободой ради всемогущества Бога и, как следствие, искажающий образ Бога и человека. Тринитарно-энергичная метафизика предлагает свое решение этого вопроса, удерживающее как всемогущество Бога, так и свободу человека, исходящее из панэнергичной онтологии.

Как целостный концепт теологический фатализм был наиболее последовательно сформулирован в предшествующем столетии Н. Пайком²⁴⁴. Следует отметить, что представления Н. Пайка формировались в русле классического теизма, поэтому вопрос о всемогуществе Бога им рассматривался исключительно в аспекте всеведения (предвидения). Н. Пайк обозначил свои тезисы следующим образом: если Бог верно знает, что в определенное время Джон пострижет траву на лужайке, то Джон уже не может отменить свое действие, ибо знание Бога совершенно истинно. В таком случае,

²⁴⁴ См.: Pike N. Divine Omniscience and Voluntary Action // *The Philosophical Review*, 74(1): 27–46. 1965. God and Timelessness, New York: Schocken. 1970; A Latter-Day Look at the Foreknowledge Problem // *International Journal for Philosophy of Religion*, 33 (June): 129–164. 1993.

резонировал Н. Пайк, Джон лишается свободы выбора. Несмотря на свою кажущуюся простоту, аргумент Н. Пайка ввел в тупик мысль западноевропейских теологов. Это осложнилось тем, что Н. Пайк, как ему казалось, рассмотрел все возможные решения вопроса.

Аргументация Р. Пайка исходит из истины Божественного всеведения, которая не подлежит сомнению. В своем развернутом варианте она выглядит так:

1. Всеведающий Бог знает, что Джон пострижет лужайку в субботний полдень. Бог знает это раньше, чем Джон пострижет лужайку.
2. Всё Божественное знание совершенно непреложно и истинно.
3. Никто не может противоречить совершенной истине.
4. Никто не может изгладить знание Бога в прошлом.
5. Никто не может отменить существование Бога в прошлом.
6. Если всеведающий Бог знает, что Джон пострижет свою лужайку в субботний полдень, то Джон может избежать этого действия лишь следующим образом:
 - 6.1. Будучи способен представить знание Бога ложным.
 - 6.2. Будучи способен изгладить знание Бога о прошлом.
 - 6.3. Будучи способен изгладить существование Бога в прошлом.
7. Из тезисов 2 и 3 альтернатива 6.1 невозможна.
8. Из тезиса 4 альтернатива 6.2 невозможна.
9. Из тезиса 5 альтернатива 6.3 невозможна.
10. Следовательно, если Бог существует и знает, что Джон пострижет свою лужайку в субботний полдень, Джон не имеет власти избежать этого действия, значит, Джон несвободен²⁴⁵.

²⁴⁵ Последовательность тезисов Н. Пайка излагается нами в согласии с его первостепенной работой, а также в соответствии с распространенной в философской литературе схемой. См.: Pike N. Divine Omniscience and Voluntary Action // *The Philosophical Review*, 74(1): 27–46. 1965. P. 31–34; Fischer J. M., Todd P., N. Tognazzini. Engaging with Pike: God, Freedom, and Time // *Philosophical Papers*. Vol. 38. No. 2 (July 2009): 247–270.

Контраргументация теологическому фатализму также формировалась в русле классического теизма. Она представляет различные интерпретации Божественного всезнания и сводится к нескольким стандартным решениям, получившим в философской литературе свои фиксированные названия²⁴⁶.

Аристотелевское решение предполагает, что необходимые утверждения о случайном будущем не обладают истиной и вообще не имеют смысла²⁴⁷. Но такой подход ограничивает статус Божественного знания, сводя на нет как само знание, так и всю логику поставленного вопроса.

Бозцианское решение (решение, предложенное Бозэцием в VI веке) исходит из отрицания прошлого знания Бога, акцентируя несоразмерность Бога со временем. В русле этого подхода постулируются следующие тезисы: Бог знает будущее не из прошлого, а из вечности, следовательно, Он не вовлечен в отношения временной причинности, не может предопределять из прошлого будущее. Но это дает только новую формулировку проблемы, а не ее решение. Стоит отметить, что Н. Пайк, как и все теологические фаталисты, вовсе не утверждает, что Бог знает события исключительно из прошлого, а приводит прошлое лишь ради большей конкретности и убедительности в аргументации²⁴⁸. Если всезнающий Бог знает, что Джон

²⁴⁶ Систематизация и детальный разбор всех решений, включая их недостатки, даны в работах Л. Загжебски. См.: Zagzebski L. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1991; *Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will* // Robert Kane(ed). *The Oxford Handbook of Free Will*, 2002; *Foreknowledge and Free Will* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

²⁴⁷ Аристотелевское решение исходит из отрицания Аристотелем применимости к случайным будущим событиям принципа бивалентности (двузначности) в силу их потенциальной, а не актуальной осуществленности, что рассматривается им на широко известном примере о завтрашнем морском сражении (Aristoteles. *De interpretatione* IX). Понимается, такой подход не применим к Богу, для которого все события есть уже осуществившиеся события.

²⁴⁸ Н. Пайк признает знание Бога от вечности, интерпретируя это знание не просто негативно – как пребывающее вне временных отношений, но и позитивно – как всевременное присутствие Бога, присутствие Бога в каждом моменте. См.: Pike N. *Divine Omniscience and Voluntary Action* // *The Philosophical Review*, 74(1): 27–46. 1965. P. 29–31.

пострижет свою лужайку в вечности, то детерминизм, разумеется, не ослабляется, а только усиливается. Вечность Бога означает Его одновременное присутствие во всех временных измерениях, включая прошлое, настоящее и будущее, что опять отбрасывает нас к исходной постановке проблемы.

Оккамистское решение (решение, предложенное Оккамом в XIV веке) основывается на различении «жестких» и «мягких» утверждений о прошлом. Первые реально происходят в прошлом, а вторые лишь высказываются о прошлом, не включая его в себя. Это означает, что существование Бога в прошлом, как и прошлое представление Бога о будущем, не являются строгим или жестким прошлым, а частично принадлежат будущему. Но в таком случае мы только спекулируем о прошлом и будущем, устранившись от решения вопроса, заменяя его второстепенной проблемой временных отношений, несущественных для Бога. В аргументации Н. Пайка понятие прошлого легко заменяется на всеобъемлющую вечность, а общий смысл доводов остается в силе. В конечном счете, оккамистское решение возвращает нас к бозэцианскому.

Молинистское решение (предложено в XVI веке Луи де Молина) исходит из наличия у Бога особого среднего знания (*scientia media*), которым Он знает действия разумных тварных существ. Посредством него Бог видит, что выберет человек, но Он не предопределяет выбора, и основанием выбора всегда остается свободная человеческая воля.

Такое знание может пониматься в двух смыслах. С одной стороны, оно может пониматься как опосредованное и апостериорное знание, если в этом знании Бог предвидит все возможные следствия действий тварных существ исключительно из самих действий, как бы не зная их наперед. В этом случае Бог в вечности «просчитывает» все альтернативные варианты поведения творений и на основании этого принимает решения, что ставит под сомнение совершенство Его знания и вновь возвращает нас к позиции Аристотеля.

С другой стороны, Бог может знать действия творений всецело априорно, провидя сущностные основания их свободного выбора, а не судя по действиям. В таком случае среднее знание отождествляется с непосредственным всезнанием Бога, что не дает никаких решений, а просто возвращает нас к исходной постановке проблемы.

Все выше рассмотренные решения могут быть охарактеризованы как неудовлетворительные. Нами они были приведены неслучайно, поскольку нам хотелось продемонстрировать всю сложность поставленного вопроса. Но почему же на него не дает адекватный ответ западноевропейская мысль? Может быть, она исходит из неполного представления о Боге?

Еще славянофилы отмечали, что западноевропейская мысль поражена рационализмом. Обособляя знание от волевого акта, воздерживаясь от рассмотрения особенностей волевых процессов, она дает упрощенный образ личного существа, не видя целостной личности с ее волящим разумом²⁴⁹. Истоки такого рационализма, несомненно, коренятся в теологии, которая не знает особенного Божественного действия, а вместе с ним и Бога как целостное разумно-волевое существо. Казалось бы, вопрос о свободе воли человека и всемогуществе Бога при последовательном рассмотрении должен предстать как вопрос о свободе воли человека и всемогущей свободной воли Бога, но этого не происходит. Вопреки всякой логике, акцент переносится на соотношение человеческой воли и Божественного всезнания, хотя именно в этом аспекте вопрос оказывается принципиально неразрешимым, ибо взятое отдельно знание еще ничего не говорит о специфике волевого акта. Тем не менее, аналитика Божественного действия в западноевропейской мысли неизменно выпадает из решения вопроса, а само направление решения сбивается в роковую и неконструктивную плоскость.

²⁴⁹ Напомним, что понятие «волящий разум» («разумеющая воля») у А. С. Хомякова имело изначальный теологический смысл. Мыслитель применял его не только к человеку, но и к Богу, полагая, что мир явлений возникает из свободной воли Бога.

Подчиняясь принципам классического теизма, не знающего различения сущности и действия в Боге, трактующего действия Бога как тварные, западноевропейская мысль оказывается неспособна привлечь анализ Божественных энергий для возражения теологическому фатализму. Она содержит теологические импликации, которые не позволяют ей тематизировать специфику Божественного действия, поскольку такое действие для нее тварно, а стало быть изначально носит ограниченный и преимущественно ограничивающий характер.

Если акт Бога тварен, то он уже не может нести абсолютной, всеовершенной, неограниченной свободы. Если акт Бога тварен, то он относителен, несовершенен, ограничен. Разумеется, он больше тяготеет к обусловливанию и ограничению иной воли, подобно тому, как в самом тварном мире взаимные действия ограниченных тварных существ носят преимущественно ограничивающий друг друга характер. Если же тварный акт абсолютизируется, то абсолютизации подлежит и его ограниченность, то есть он превращается в преимущественно ограничивающее действие. Но это означает, что теологический фатализм порождается самим классическим теизмом, превращается в его неизбежного спутника.

Преодоление дилеммы свободной воли человека и Божественного всемогущества лежит на путях преодоления классического теизма с его отрицанием различия сущности и энергии в Боге. Вместо того чтобы отчуждать и изолировать Бога и человека, необходимо раскрыть их имманентность, и в этой имманентности обнаружить основания человеческой свободы. Необходимо учесть, что нетварные Божественные энергии, которые и есть Сам Бог, присутствуют в человеке, а стало быть именно Сам Бог является основанием, источником и причиной человеческой свободы.

В противовес теологическому фатализму тринитарно-энергичный панентеизм формулирует систему положений, в контексте которой предложенная Н. Пайком ситуация предстает в ином свете. Эти положения можно представить в следующей последовательности.

1. В вечности²⁵⁰ Бог знает, что человек совершит действие x в момент t .
2. Божественное знание истинно и непреложно.
3. Бог обладает вечным абсолютно свободным всемогущим волевым действием, поскольку такое действие и есть Сам Бог.
4. Человек обладает относительно свободным волевым действием.
5. Всеблагой Бог желает человеческой свободы.
6. В Своих действиях Бог имманентен миру, включая и человека. Весь мир пребывает в Боге, включая и всякое человеческое действие.
7. Совершая действие x в момент t , человек будет пребывать в абсолютно свободном вечном действии Бога.
8. Абсолютно свободное волевое действие Бога будет основанием, источником и причиной относительно свободного волевого действия человека.
9. Совершая действие x в момент t , человек совершит его свободно, поскольку основанием его свободы будет Сам Бог.
10. Для того чтобы человек совершил действие несвободно, необходимо чтобы:
 - 10.1. Бог не желал человеческой свободы.
 - 10.2. Человек был способен отменить действие Бога в момент t .
 - 10.3. Человек был способен отменить абсолютно свободную природу действия Бога.
11. Но эти альтернативы, очевидно, невозможны.
 - 11.1. Альтернатива 10.1 невозможна из тезиса 5.
 - 11.2. Альтернатива 10.2 невозможна из тезиса 3.
 - 11.3. Альтернатива 10.3 невозможна из тезиса 3.

²⁵⁰ Здесь и далее под вечностью мы имеем в виду объемлющее всё время бытие, столь же вневременное, сколь и всевременное. Такое понимание вечности приложимо как к Божественному знанию, так и к Божественному действию.

12. Следовательно, человек совершит действие x в момент t свободно при точном знании Бога о содержании этого действия, выступающем основанием, причиной и источником его свободного характера.

Из приведенных положений видно, что именно Бог в Своих все свободных действиях выступает гарантом свободного действия человека, а вовсе не препятствием человеческой свободе. При рассмотрении атеизма мы установили, что бытие Бога является онтологическим и логическим antecedentом человеческой свободы. При рассмотрении теологического фатализма мы конкретизировали это положение, раскрывая antecedent человеческой свободы во все свободной энергийной жизни Бога. Синтезируя возражения атеизму и теологическому фатализму, можно построить следующую последовательность положений, раскрывающих основание человеческой свободы в Боге.

1. Мир представляет собой не автаркическое самобытие, а инобытие Бога.
2. В основании мира лежит вечная, личная (триипостасная), абсолютно свободная, всемогущая энергия Бога.
3. Будучи всемогущей, личной и абсолютно свободной, энергия Бога способна создавать свободную личность, обеспечивая и поддерживая ее свободное бытие.
4. Подлинная свобода должна порождаться только свободой, иметь своим основанием свободу. Причем меньшая свобода должна иметь своим основанием большую свободу, менее совершенная – более совершенную, но не наоборот.
5. Человеческая личность с присущей ей свободой создается энергией Бога.
6. Человеческая свобода имеет своим основанием все совершенную, абсолютную свободу, укорененную в энергии Бога.
7. Человеческая личность подлинно свободна, поскольку основанием ее свободы является все совершенная, абсолютная свобода Бога.

7. Тринитарно-энергийная космодицея

Постулируя имманентность Абсолюта и мира в Божественных энергиях, тринитарно-энергийная метафизика актуализирует и по-своему разрешает один из сложнейших вопросов философии – вопрос космодицеи. Данный вопрос был блестяще сформулирован С. Н. Булгаковым, связавшим его с диалектикой софийности мироздания, с выявлением антиномического содержания софийности мира, который в одно и то же время есть и не есть София, тождествен ей и отличается от нее²⁵¹. Утверждающая насыщенность мира высшими смысловыми содержаниями последовательная космодицея, как это убедительно показал С. Н. Булгаков, должна исходить из панентеистического видения взаимоотношения мира и Абсолюта, видения, в котором Абсолют созидает мир, давая место относительному бытию в Себе Самом, сохраняя причастие (μὲ-
Θεξίς) мира Своим высшим смыслом²⁵². Осуществленный во всей полноте и предельном логическом выражении, подобный подход должен привести к раскрытию абсолютной онтологической обоснованности мироздания, то есть к раскрытию его обоснованности в Абсолюте, Абсолютом и через Абсолют – к его видению во всеобъемлющем вечном Боге. Тем самым ультимативное обоснование получает и научно-познавательная деятельность человека, направленная на изучение мира, а в ней и ее высшая форма – философское познание как φιλο-σοφία.

Предлагаемая тринитарно-энергийной метафизикой космодицея отвечает всем требованиям софийного панентеистического видения мира. Бог творит и хранит мир в Себе Самом, так что мир существует только в Боге, Богом и через Бога. Рождаемый Умом-Отцом, Божественный Логос-София пронизывает Своими энергиями-иде-

²⁵¹ См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний // Булгаков С. Н. Первообраз и образ: сочинения в 2 томах. Т. 1. М., 1999. С. 197.

²⁵² Об этом аспекте понятия космодицеи см.: Булгаков С. Н. Софийность твари (космодицея) // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 132–133. С. 80.

ями всё мироздание, вводя в мир высшие смыслы, делая возможным его познание. Исходящая из Ума-Отца, Божественная Пневма пронизывает мир Своими энергиями-ощущениями, вводя в мир высшие ощущения, также гарантирующие его познаваемость. В итоге мир предстает явлением Божественных энергий Логоса и Пневмы, обретает абсолютное обоснование в Божественных действиях. Так формулируется пневма-софийная или пневма-логосная энергийная космодицея. Через нее обосновывается возможность познания мира человеком, который, будучи отражением Бога, способен извлекать из мира имманентно присущее ему эмпирическое (сенсорными органами) и дискурсивное (рефлексией) знание, синтезируя его своим интуитивным интеллектом, тем самым в процессе распоряжения знанием и связанной с ним творческой деятельности отчасти уподобляясь своему Творцу. В своем систематическом оформлении это знание принимает характер научного знания, так что пневма-логосная космодицея полагает гносеодицею как общее оправдание познания, а в ней и эпистемодицею как оправдание науки, включая философию²⁵³.

Развиваемая тринитарно-энергийной метафизикой космодицея исходит из непосредственной бытийной связи Бога и мира, связи, имеющей свое средоточие исключительно в Боге. Тринитарно-энергийная космодицея строится на основании последовательной абсолютологии, отталкиваясь от всеобъемлемости и всемогущества Абсолюта, созидающего и сохраняющего мир вне каких-либо онтологических медиаторов. Мирообъясняющий потенциал трини-

²⁵³ Идея научности энергийной логологии восходит к Максиму Исповеднику, говорящему о Божественном движении «как бы о некоем научном принципе (οἰονεῖ τις ἐπισημονικὸς λόγος), заключающемся в сущности сущих...», полагаящему, что познание логосов делает «осуществимым метод научного исследования поистине истинно Сущего (ὄντως ὄντως ἀληθούς)». См.: Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. LXXX (XVIII); LXXIX (XVII) // О различных недоумениях у Святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006. С. 232, 234–235. Понятие «эпистемодицея» (от др.-греч. ἐπιστήμη – «научное знание, наука», «достоверное знание») используется нами в значении оправдания науки, в том числе философского познания через ее взаимосвязь с бытием, включая абсолютную первоэпистемодицею. О возможности использования термина см.: Serrese M. Der Naturvertrag, Frankfurt a. M., 1994. P. 45.

тарно-энергийной метафизики заключается в антиномической диалектике Божественных энергий и мира, и только посредством этой диалектики она устанавливает в мире позитивное онтологическое содержание. Отсюда тринитарно-энергийная метафизика не знает тварной софиологии²⁵⁴, отрицает представления о мировой душе и прочих природно-тварных посредниках между Богом и созданным Им миром. Претворяя в жизнь проект православной энергийной космодицеи, намеченный С. Н. Булгаковым, она вполне лишена недостатков учения о тварной Софии, переносит представления о Софии в область Божественного бытия, усматривая начало и истоки всеединства единственно в Боге, а залог великого синтеза, намеченного В. Соловьёвым, в восточнохристианском учении о Божественных энергиях²⁵⁵.

Постулируя абсолютное обоснование мира в Божественных энергиях, тринитарно-энергийная метафизика чужда абсолютизации мира. Строящаяся на теоцентрической антиномической диалектике Бога и мира, она отрицает абсолютизацию мира, исходящую как из Бога, так и из самого мира, при всём том удерживая неразрывную связь мира и Божественного бытия. Отрицание абсолютизации мира здесь исходит из дистинкции Божественной сущности и энергий, не допускающей обожествление мира, нетождественного сущности Бога, но также ставящей мир в зависимость от энергий Бога, следовательно, не допускающей обожествление мира как независимого бытия. Мир здесь не тождествен сущности Бога, но не имеет и специфически обособленной от Бога сущности, то есть рассматривается как подлинно относительное, лишь в отношении Бога сущее бытие. Поэтому фундированность мира в Боге, или абсолют-

²⁵⁴ Здесь мы противопоставляем тварную натуроцентрическую софиологию, развиваемую В. С. Соловьёвым, С. Н. Булгаковым и др., нетварной теоцентрической софиологии, развиваемой, например, Е. Н. Трубецким.

²⁵⁵ Оставшийся окончательно неосуществленным проект панэнергийной космодицеи изложен С. Н. Булгаковым в работе «Софийность твари (космодицея)». См.: Булгаков С. Н. Софийность твари (космодицея) // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 132–133. Имеется в виду проект великого синтеза В. С. Соловьёва, предполагающий синтез философского, религиозного и научного знания.

ная обоснованность мира в тринитарно-энергетической метафизике, не совпадает с наделением мира абсолютными свойствами.

В аспекте космодицеи тринитарно-энергетическая метафизика оппонирует двум видам пантеизма – акосмизму (мироотрицанию) и космотеизму (миробожью). Следует отметить, что поверхностно рассмотренные, эти мирозерцания имеют некоторые сходные черты с пантеистической метафизикой по причине использования теистической терминологии, а также в силу признания идеи имманентности мироздания и некоего высшего принципа. Между тем такое сходство обманчиво, оно исчерпывается лишь использованием общих философских категорий и не простирается до содержательного единства. Указанные мирозерцания не могут рассматриваться как родственные пантеистической метафизике, поскольку исходят из взаимоисключающих предпосылок и, как следствие, вовлечены с ней в противоречивое отношение. Ниже мы раскроем некоторые особенности тринитарно-энергетической космодицеи, проведя смысловую демаркацию между тринитарно-энергетическим пантеизмом, пантеистическим акосмизмом и космотеизмом.

Рассматривая мир как проекцию Божественных энергий, тринитарно-энергетическая метафизика не впадает в мироотрицание. Теистическая панэнергетическая онтология не несет в себе акосмических aberrаций. Ей чужд акосмизм, исходящий из представлений о субстанции как единственном возможном содержании абсолютно бытия, не знающий энергетического динамизма в Боге²⁵⁶. В отличие

²⁵⁶ Здесь и далее под акосмизмом мы понимаем специальную философскую характеристику, данную Гегелем для описания моносубстанциалистских философских систем – односторонних философских систем субстанциальности (Спинозы, элеатов), сужающих представление об абсолютном до бездеятельного абстрактного единства (неподвижное, окостенелое Одно), неспособного к активному самопроявлению, и, следовательно, полагающего инобытия. Логическим следствием системы субстанциальности является всецелая деонтологизация мира, исчезновение мира как такового. Отметим, что в критике акосмизма Гегель предвосхищал принципы пантеистической метафизики, требуя от субстанции движения и действия. См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Лекция шестнадцатая // Гегель. Философия религии: в 2 т. М., 1975–1977.

от моносубстанциальных онтологий акосмизма, где мироздание входит в единое как в вечную неопределенную ночь, неспособную к движению в аспекте своего самораскрытия²⁵⁷, где мира в смысле положительного сущего, собственно говоря, нет вовсе²⁵⁸, панэнергичная онтология удерживает и сберегает непосредственно наличное бытие мира во всём его содержательно-предметном богатстве. Различая сущность и энергии в Боге, тринитарно-энергичная метафизика отказывается рассматривать Бога только как инертную простоту, неподвижную или безразличную тождественность сущности, в которой «гибнут» все явления мирового бытия, а видит в Боге сущностное равенство, пребывающее в действии, и через это действие утверждающее Свое инобытие. Раскрывая бытийную связь Бога и мира в энергиях Бога, она последовательно утверждает и обосновывает действительность самого мира, опровергая нигилистический акосмизм.

Мир как универсум налично сущего в его множественной данности обретает в тринитарно-энергичной метафизике особое положение, ценность и смысл, поскольку предстает произведением Божественных энергий, соотнесен с ними, существует ими и в них. Только через причастие энергиям Бога мировые явления не утрачивают своей определенности, не лишаются своеобразия. Только через причастие энергиям Бога они имеют свое бытие, принадлежат сущему и в силу этого могут быть рассмотрены как хорошо обоснованные явления, *phenomena bene fundata*.

Мир принимается тринитарно-энергичной метафизикой во всём многообразии его качественных определенностей, но принимается на особых условиях – как иноположенное, не-от-себя-данное, не автаркичное, не самодостаточное бытие. Обоснование мира в тринитарно-энергичной метафизике осуществляется не из самого

²⁵⁷ См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога. Лекция шестнадцатая // Гегель. Философия религии: в 2 т. М., 1975–1977. С. 461.

²⁵⁸ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 329.

мира, а из его инобытия – Бога. Мир принадлежит существу, но принадлежит не через себя, а исключительно через энергии Сущего. И именно этот образ принадлежности возвышает и возвеличивает мир, позволяет увидеть в нем не бесцельную и бессмысленную грудку механически нагроможденных фактов, а познать как проявление Высшего Начала – особый вид теофании, пронизанный высшими смыслами и ощущениями.

Тринитарно-энергийная космодицея имеет внемировые истоки. Эта форма космодицеи прекрасно сформулирована епископом Каллистом (Уэром), подчеркивающим, что паламистская панэнергийная онтология позволяет видеть мир как таинство, в котором человек призван открывать характерную и своеобразную уникальность каждой сотворенной вещи. В свете паламистского панэнергизма выявляется исключительная ценность всякой вещи в Боге, так что каждая вещь предстает во всей отчетливости, единственности, неповторимости и одновременно становится прозрачной, поскольку за всем и во всем обнаруживается Божественное бытие. «Исихаст лучше любого сенсуалиста или материалиста может оценить достоинство каждой вещи, ибо он всё видит в Боге и Бога во всё, – указывает Каллист (Уэр). – Не случайно в паламистских спорах XIV столетия святой Григорий Палама со своими сторонниками-исихастами последовательно отстаивал духовный потенциал (spiritual potentialities) сотворенного материального мира и, в частности, физического тела каждой человеческой личности»²⁵⁹.

Специфика тринитарно-энергийной метафизики заключается в том, что она видит актуально наличное бытие мира и в то же время не ограничивается этим видением. Она видит в мире нечто большее мира, антиномически приемлет и совмещает два образа миро-воззрения.

²⁵⁹ Kallistos Ware (Bishop of Diokleia). *Silence in Prayer: The Meaning of Hesychia // The Inner Kingdom*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. P. 109.

С одной стороны, человеческое сознание ради нужд практической деятельности требует инструментального отношения к миру. Оно должно признать и познать вещи такими, какими они даны нам налично, – в простом единстве с собой, в известной устойчивости, статичности, стабильности и самоотнесенности. И эта точка зрения вполне приемлема для тринитарно-энергийного панентеизма, не отвергающего условной самости мироздания, отвергающего лишь его абсолютизацию. Мироздание, в контексте которого вещи соответствуют своим имманентным определениям, покоятся в пределах своих качественных границ, обладают определенной непроницаемостью друг для друга и достаточностью для самих себя, принимается тринитарно-энергийной метафизикой.

С другой стороны, тринитарно-энергийная метафизика не ограничивается подобным подходом. Она стремится выделить в наличном бытии вещей наиболее существенное, проникнуть в их предельное основание, познать их соотносительность с иным, что и составляет подлинную задачу философского познания и чаяния религиозного опыта. И это мироздание образует смысловой стержень тринитарно-энергийного панентеизма, причем стержень, не отвергающий первый подход.

Ссылаясь на Каллиста (Уэра), можно сказать, что тринитарно-энергийная панентеистическая философия предполагает особое двойное зрение, поскольку видит мироздание в различных фокусах. Она видит плотность и основательность (solidity) мира, знает характерность и своеобразие вещей, простирающиеся до восхищения буйным многообразием творения. Она также видит прозрачность (transparency) мирового бытия, знает единство вещей в Боге. При этом уровень теофанической прозрачности не отменяет уровень плотности, второе зрение не затмевает, а обостряет первое: «как это ни кажется странным и парадоксальным, чем более прозрачной становится вещь, тем в значительнейшей степени постигается ее неповторимость»²⁶⁰.

²⁶⁰ Kallistos Ware (Bishop of Diokleia). *Through the Creation to the Creator*. London, 1997. P. 9.

Совмещая два вида миро-воззрения, пантеистическая метафизика предостерегает от односторонней абсолютизации первого вида, усматривая в утверждении его единственности источник космотеизма, деифицирующего наличное бытие мира во всей его непосредственности, не видящего за мировыми явлениями глубинных метафизических пластов, не раскрывающего их сущностных оснований в Боге.

Отметим, что критика космотеизма представляется непростой задачей, поскольку этот тип мирозерцания способен мимикрировать под христианство, прикрываться христианской теистической терминологией. Достаточно указать на основателя космотеизма (как религии и отдельного философского направления) В. Л. Пирса, стремившегося (под влиянием Э. Геккеля) прикрыть расистские и пантеистические идеи христианской терминологией, чтобы сделать их привлекательными для среднестатистического европейца²⁶¹. На деле же его космотеизм означал лишь веру в саморазвивающееся в соответствии со своими имманентными законами мироздание – безличный эволюционный процесс, который в будущем должен породить нового Бога («Божественный уровень сознания»), с начальной стадией в виде «разума белой расы»²⁶². Подобно В. Л. Пирсу, другой известный космотеист Н. Ловелл также следует расистско-эволюционистским воззрениям, ожидая нового Бога в

²⁶¹ Расистско-эволюционистский космотеизм В. Л. Пирса стилизуется под христианство вплоть до заимствования фраз о вездесущии Бога и копировании внешней структуры христианской организации в виде космотеистических «церквей». Эта тенденция была обоснована еще Э. Геккелем в рамках проекта «Лиги монистов», считавшим, что натуралистический монизм должен заменить христианство, разработав свой культ и церковную организацию. Под влиянием расистского эволюционизма Э. Геккеля находился Гитлер и формировал свои космотеистические взгляды В. Л. Пирс. О эволюционистском расизме Э. Геккеля см.: Gasman D. Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology. New York: Peter Lang, 1998; Weikart R. From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany. New York: Palgrave Macmillan, 2004; Robert J. Richards. The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought. Chicago: University of Chicago Press, 2007. О расизме В. Л. Пирса см.: Swain, Carol M. Contemporary Voices of White Nationalism in America. New York, NY: Cambridge University Press, 2003.

²⁶² См.: Pierce W. L. Cosmotheism Trilogy.

грядущем²⁶³. Но даже если космотеизм не связан с расизмом, то он всё равно остается религией эволюционирующего космоса, где не остается места личному Богу, что демонстрируют взгляды крупного теоретика космотеизма М. Несьяху, также ожидающего возникновения нового Бога в результате космической эволюции²⁶⁴.

Трактовка мироздания как от-себя-сущего бытия, отрицание теистических представлений о едином личном Боге в пользу идеи становящегося абсолюта, признание безличного эволюционного космического процесса в качестве ведущего фактора духовного развития делают космотеизм и тринитарно-энергийный панентеизм антагонистическими мирозерцаниями. При этом в сравнении с тринитарно-энергийным панентеизмом, космотеизм несет весьма пессимистический взгляд на мир. Если сторонник тринитарно-энергийной метафизики способен к двойному миро-воззрению, то космотеист абсолютизирует налично-сущую вещьность, не знает ничего кроме нее, по сути впадает во все-вещность, в панреизм. Но оставаясь один на один с вещами, которые в его глазах исчерпываются своей наличной данностью, за которыми в его понимании нет иной реальности, человек утрачивает живой контакт с бытием. Как убедительно показывает Х. Телленбах, такой обедненный и упрощенный взгляд на мир и составляет характерный признак меланхолика (*typus melancholicus*). «Вещи для него имеются лишь в чистом наличии, в разобщенности (*Vereinzellung*), где лишены взаимной соотнесенности (*Bezogenheit*)... Внутримирно встречающееся (*innerweltlich Begegnende*) становится подобным мозаике, которая распадается на фрагменты, на отдельные точки, так что вместо единой композиции теперь лишь сумма частей»²⁶⁵. Из его

²⁶³ См.: Lowell N. *Credo: A Book for the Very Few*. JPS Books, 1999.

²⁶⁴ См.: Nessyahu M. *Ma'ada Ha'Cosmos vey Hevrat Ha'Mada (Cosmic Science and the Scientific Society)*; Tel Aviv: Katavim, 1953; *Qosmoteizm (Cosmotheism)*. Ramat Gan: Poetiqah, 1997.

²⁶⁵ Tellenbach H. *Die Räumlichkeit der Melancholischen. II Mitteilung: Analyse der Räumlichkeit melancholischen Dasein // Der Nervenarzt*, 1956. Bd. 27. № 7. S. 291, 292. О взглядах Х. Телленбаха см.: Власова О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М., 2010. С. 452–459.

зрения выпадает сущность вещи, происходит отождествление реальности (Realität) и действительности (Wirklichkeit). Имея перед своим взором лишь обособленно наличное, состоящее из неподвижных, статичных вещей, он уподобляется читателю иноязычного текста, знающего лишь слова, но не способного установить связи между ними²⁶⁶. Такой человек лишается грамматики бытия, становится неспособен читать книгу мироздания.

Между тем в своих крайних проявлениях подобное состояние чревато возникновением синдрома болезненного рационализма (rationalisme morbide), который, будучи спроецирован в жизнь общества, может иметь самые катастрофические последствия²⁶⁷. Не обладая глубиной проникновения в мироздание, всецело заменяя в своих ограниченных представлениях сверхрациональное – рациональным, живой динамизм бытия – неподвижными порядками вещей, интуиции бесконечности – познанием конечного и завершённого, человек начинает относиться к миру в контексте упрощенно-вещного подхода. Всё окружающее рассматривается им рационалистически-инструментально, как средство достижения своих целей, оценивается как пространство произвольных, в том числе насильственных действий, ради осуществления своих замыслов. При этом себя он резко выделяет из окружающего, видя в нем лишь пассивные объекты манипуляции.

В социально-политической плоскости такое мироотношение вполне четко связывается с тоталитаризмом, где политическая элита ультимативно навязывает свою идеологию другим людям, рассматривая их как инструмент и материал для реализации своих по-

²⁶⁶ Там же.

²⁶⁷ Понятие «болезненный рационализм» введено психиатром Э. Минковски и использовано социологом Ж. Габелем для характеристики ложного сознания. Уже у Э. Минковски это понятие имело политический смысл, о чем свидетельствуют его беседы с Ж. Габелем. См.: Minkowski E. Au-delà du rationalisme morbide, Paris: Les Éditions L'Harmattan, 1997. Joseph G. La fausse conscience, Paris, Éditions de Minuit, 1962; Gabel J. Ideologies and the Corruption of Thought / Ed. A. Sica. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1997.

литических программ. Как правило, политическая элита позиционирует себя наиболее сознательной частью человечества, ведущей несознательные и малосознательные «элементы» к высшей цели. Свою миссию она оправдывает апелляцией к безличным космическим эволюционным процессам, провозглашая себя их вершиной и ведущей силой, появившейся в итоге естественного отбора (классового, расового) социальных групп. Таким образом, определенные черты космотеизма присущи всем тоталитарным режимам минувшего столетия, видящим в избранных политических группах и их вождях преимущественное осуществление сознательной жизни человечества и кульминацию мировой эволюции.

Подводя итоги, следует сказать, что тринитарно-энергийной метафизике чуждо как мироотрицание акосмизма, так и мирообожествление космотеизма. Исходя из метафизики энергийного Божественного присутствия в мире, она избегает редукции мироздания к абстрактной и, как правило, безличной Божественной сущности, и в то же время не рассматривает мир как от себя сущее бытие, подлежащее обожествлению. Мир не исчезает в Божественной сущности, но и не обладает той степенью суверенности, при которой он может быть обожествлен. Мир не есть морок, иллюзия, о чем свидетельствует его укоренность в Божественных энергиях, но он же не есть и самодовлеющее бытие, о чем также свидетельствует его зависимость от энергий Бога. Всё многообразие мировых явлений, включая и само человеческое бытие, приобретает особую неповторимость и ценность, но приобретает эту ценность не само по себе, а через соотнесение с высшим ценностно значимым Иным – через свою взаимосвязь с Богом.

Основные выводы главы первой

Изложенная в главе первой философская система должна быть охарактеризована как панентеистическая метафизика, поскольку ее основанием является идея имманентности Абсолюта и мироздания. Речь идет о панентеистической тринитарно-энергийной метафизике, ибо Абсолют рассматривается как Триипостасное Существо, а также потому, что Его имманентность миру раскрывается через Его волевые действия. Соответственно, речь идет о персоналистической метафизике, так как абсолютное бытие обладает личной природой, способной к волевому акту. Наконец, речь идет о персоналистической метафизике Всеединства в силу того, что всё сущее обретает свое единение в волевых актах Единого Триипостасного Абсолюта. Таким образом, изложенная нами философская система должна быть охарактеризована как панентеистическая и персоналистическая тринитарно-энергийная метафизика всеединства, а кратко – тринитарно-энергийная метафизика.

Тринитарно-энергийная метафизика постулирует Триипостасный Абсолют – единосущную и нераздельную Троицу – в виде онтологического первопринципа мироздания. Бог-Отец, или Абсолютный Ум (Нус, Νοῦς), извечно рождаемый Им Бог-Сын, или Абсолютная Форма-Мысль-Идея (Логос, Λόγος), извечно производимый Им Святой Дух, или Абсолютный Субстрат-Ощущение-Восприятие (Пневма, Πνεῦμα), представляют Ипостаси Троицы.

Тринитарно-энергийная метафизика видит в Триипостасном Абсолюте мирозозидающее начало, творящее мир посредством Своих энергий – деятельных проявлений вовне, отличных от Божественной сущности, но также всецело тождественных Богу. Следуя тринитарно-энергийной метафизике, Бог рассматривается как Абсолют-в-Себе – в аспекте единой нераздельной сущности и особенных неделимых Ипостасей, как Абсолют-для-Себя – в аспекте деятельной соотнесенности с Самим Собой, или энергийно-множественной вну-

трибожественной жизни, наконец, как Абсолют-в-инобытии – в аспекте Своего энергийного присутствия в сотворенном мироздании.

Тринитарно-энергийная метафизика конкретизирует Божественный творческий акт как волевое действие Бога-Отца (Абсолютного Ума) посредством Бога-Сына (Абсолютной Формы-Мысли) в Боге-Духе (Абсолютном Субстрате-Ощущении). Абсолютный Ум творит мир Своей Формой-Мыслью в Своем Субстрате-Ощущении, не используя какую-либо внеположенную Себе материальную субстанцию, используя в качестве потенции творения единственно Своей волевой акт. В связи с этим тринитарно-энергийная метафизика утверждает особый теистический панлогизм и панпневматизм в смысле неотъемлемой сопричастности (имманентности) мира Божественным идеям и ощущениям.

Такая имманентность осуществляется через неразрывное взаимодействие Абсолютной Формы-Логоса и Субстрата-Пневмы в абсолютном Уме, взаимодействие, в ходе которого Форма оформляет Субстрат, а Субстрат предстает Носителем Формы, в силу чего возникают определенные пневма-логосные единства (Божественные энергии-действия как нераздельные идеи-ощущения), раскрывающиеся в явлениях тварного мира в виде гилеморфных объектов, воссоздающих характеристики абсолютной Формы и абсолютного Субстрата в инобытийном виде. При этом присутствие в Боге оформленного Субстрата-Пневмы совершенно исключает необоснованные спекуляции о вечном материальном начале, а также демиургические трактовки Его абсолютного действия, категорически отвергаемые святоотеческой мыслью.

Усматривая основание мира в Божественных энергиях, тринитарно-энергийная метафизика развивает онтологию свободы, в соответствии с которой свобода предстает высшей целью и ценностью бытия. Декларируя панэнергизм как фундаментальный принцип

обоснования свободы, она постулирует мир Божественных энергий как мир потенциальных возможностей, поскольку именно в нем тварное личное существо черпает возможности своего бытия, а вместе и возможности своей свободы. Мир потенциальных возможностей есть персоноцентрический и свободосообразный универсум, высшей целью которого является претворение личной свободы тварного существа.

Мир потенциальных возможностей предстает сущностным основанием тварного мира. Взаимоотношение мира потенциальных возможностей и тварного мироздания представляет диалектическое единство, в котором тварно-актуальное бытие имманентно энергично-потенциальному. Энергия-потенция неотъемлемо присуща тварной актуальности, ибо осуществляет, исполняет и актуализирует в ней сама себя. Тварная актуальность есть собственное инобытийное проявление энергии-потенции. Божественная энергия предстает в двух различных модальностях – энтелехиальном, не-собственном, инобытийном, раскрываясь как она пребывает в творении, и динамическом, потенциальном, собственном, раскрываясь, как она существует сама для себя.

Следуя тритарно-энергичной метафизике, Божественная энергия есть абсолютное, всецело чистое действие, не требующее соположенной себе субстанции-материала, не имеющее для себя предела за исключением предела собственного самополагания, не ограниченное ничем, исходящее и возвращающееся в само себя, созидающее результат исключительно из своих собственных потенциалов, обращающее само себя в свой итог и завершение. Мир потенциальных возможностей предстает качественно-бесконечным, вечным и неизменным универсумом Божественных энергий, себе тождественным и себе равным, в себе движимым своим собственным самодвижением, из которого конечный и изменчивый, пространственно-временной актуальный мир явлений черпает свои бытийные определения.

Тринитарно-энергийная метафизика развивает особую пневма-логосную космодицею, в которой обоснование мира осуществляется не из самого мира, а из его инобытия – Бога. Мир утверждается во всём многообразии его качественных определенностей как иноположенное, не-от-себя-данное бытие, укорененное в Боге. Мир принадлежит сущему, но принадлежит не через себя, а исключительно через энергии Сущего. Именно этот образ принадлежности возвышает и возвеличивает мир, позволяет увидеть в нем не бесцельную и бессмысленную груду механически нагроможденных фактов, а познать как проявление Высшего Начала – особый вид теофании, пронизанный высшими смыслами и ощущениями.

Глава вторая

Квантовая метафизика

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ И ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

На современном этапе развития естественных наук произошел отказ от метафизики как науки, который может показаться вполне оправданным, поскольку естествознание позволило получить ответы на многие вопросы, связанные с практическими потребностями человека. Победил принцип естественно-научного редукционизма, который, по сути, свел метафизику к философии науки, которая должна обобщать данные частных наук и осуществлять их синтез с целью получения нового знания¹. На первый взгляд такой подход может показаться истинно научным, однако именно он завел современную науку в фундаментальный тупик, из которого она может выйти, только восстановив статус метафизики как строгого научного знания.

Утверждение о тупике науки на фоне ее огромных успехов может показаться читателю преувеличенным и не соответствующим действительности. Однако при ближайшем рассмотрении ситуация в современном естествознании очень напоминает ситуацию в физике на рубеже XIX и XX веков. Тогда, как известно, было завершено строительство грандиозного здания классической физики, которое представлялось фундаментальным и всеобъемлющим. Казалось,

¹ Говоря о естественно-научном редукционизме, мы имеем в виду именно междисциплинарную (interdisciplinary) или межтеоретическую (intertheoretic) установку, согласно которой естественно-научное знание и методология поглощает гуманитарное знание в целом и философское в частности, не отводя ему самостоятельного значения.

что в дальнейшем возможно лишь незначительное украшение его фасада и уточнение ряда мелких деталей. На горизонте физической науки было лишь два небольших облачка: опыт Майкельсона-Морли по измерению скорости света и уточнение теории излучения абсолютно черного тела. Но именно эти две «частные проблемы» привели к созданию совершенно новой физической науки и вообще к разработке принципиально новых подходов к естествознанию. Как нам теперь хорошо известно, решение этих проблем дало начало теории относительности и квантовой механике, которые стали новым фундаментом не только физической науки, но и всего естествознания. Классическая физика при этом не была отменена, но она была как бы отодвинута на периферию и стала частным случаем теории относительности и квантовой механики, не потеряв при этом, однако, своей актуальности для описания некоторых областей реального мира.

Рождение квантовой механики и теории относительности сопровождалось, с одной стороны, ломкой привычных представлений о физической реальности, с другой стороны, созданием новой картины мира, которая сильно отличалась от классической. Новая картина мира прежде всего меняла наши представления о пространстве, времени и причинности, что, казалось бы, должно было привести к возрождению метафизического дискурса. Казалось, что рождение новой метафизики неизбежно. Дискуссия о философских основаниях новой физики, так или иначе, выводила на метафизические вопросы.

Одной из наиболее фундаментальных проблем новой физики была неклассическая причинность. Она по-разному давала о себе знать в теории относительности и квантовой механике. В теории относительности отклонения от классических представлений о причинности были связаны с переходом от одной инерциальной системы координат к другой, когда изменялись взгляды на одновременность и последовательность событий, происходящих

в разных точках пространства. В квантовой механике на первый план выходила случайность в физических процессах, рушились представления о классическом детерминизме Декарта-Лапласа. Случайность приобретала настолько фундаментальный характер в микромире, что один из отцов-основателей современной физики Альберт Эйнштейн, не принимавший вероятностный характер квантовой механики, воскликнул: «Квантовая механика действительно впечатляет. Но внутренний голос говорит мне, что это еще не идеал [в оригинале: не настоящий Иаков]. Эта теория говорит о многом, но всё же не приближает нас к разгадке тайны Всевышнего. По крайней мере, я уверен, что Он не бросает кости»².

Дискуссии о физическом смысле новых теорий в начале XX века имели очень глубокий и напряженный характер. Казалось бы, новый взгляд на физическую реальность должен был дать импульс к рождению новой метафизической картины мира, к появлению общего взгляда на природу Вселенной как порождения трансцендентного начала. Необходимость выхода из антиметафизического тупика витала в воздухе. Эрвин Шредингер в работе³ писал: «Обозревая теоретические и практические достижения западной мысли за последние полтора столетия, видишь, что они не слишком обнадеживают. Последнее требование – всё трансцендентное должно исчезнуть – не может быть последовательно проведено в теории познания, то есть именно в той области, для которой этот тезис и предназначался в первую очередь. Причина заключается в том, что мы не можем обойтись здесь без путеводной нити метафизики. Более того, стоит нам уверовать в эту возможность, как широко задуманные метафизические заблуждения заменяются несравненно

² Die Quantenmechanik ist sehr achtung-gebietend. Aber eine innere Stimme sagt mir, daß das doch nicht der wahre Jakob ist. Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des Alten bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß der nicht würfelt. Эта цитата часто перефразируется как «Бог не играет в кости» или «Бог не играет в кости со Вселенной» и т. п. См.: Эйнштейн А. Письмо Максу Борну от 12 декабря 1926 года [Einstein/Born Briefwechsel 1916–1955].

³ Шредингер Э. Мое мировоззрение // Вопросы философии. 1994. № 9. С. 72.

более наивными и робкими». Однако метафизического ренессанса не произошло, победил прагматический подход, который обычно выражают крылатой фразой: «Заткнись и вычисляй» (Shut up and calculate)⁴. В сущности, случилось так, что метафизические проблемы были оставлены на потом, до рубежа XX–XXI веков, когда стала очевидной нерешенность ряда фундаментальных физических и мировоззренческих проблем. Примерный список нерешенных проблем современной физики приведен в статье⁵ нобелевского лауреата по физике В. Л. Гинзбурга, в которой выделены три «великие» проблемы физики: «Во-первых, речь идет о возрастании энтропии, необратимости и “стреле времени”. Во-вторых, это проблема интерпретации и понимания квантовой механики. И, в-третьих, это вопрос о связи физики с биологией и, конкретно, проблема редукционизма».

В настоящее время можно с уверенностью утверждать, что наиболее глубокие проблемы современного научного мировоззрения связаны с тем, что мы не понимаем феноменов жизни и сознания (см., например, обзорные работы в сборниках⁶). Это ведет к тому, что наука не имеет цельной картины действительности, которая могла бы с единых позиций объединить естественно-научный и гуманитарный дискурсы. Однако сейчас существует достаточно оснований считать, что естественно-научное решение проблемы сознания связано с философско-метафизической интерпретацией

⁴ Эта фраза приписывается Полю Дираку и Ричарду Фейнману, однако Дэвид Мермин в одной из колонок журнала *Physics Today* настаивает на своем авторстве. См.: N. David Mermin. *Could Feynman Have Said This?* // *Physics Today*. May, 2004. P. 10.

⁵ Гинзбург В. Л. Нерешенные проблемы фундаментальной физики // УФН. 1999. Т. 169. № 4. С. 419–442. Нерешенные проблемы физики также анализируются в работе: George Johnson. 10 Physics Questions to Ponder for a Millennium or Two. *New York Times*, Aug. 15. 2000. P. 3; David Gross. *Millennium Madness: Physics Problems for the Next Millennium*. Strings 2000 conference at University of Michigan. July 10–15. 2000.

⁶ *The Re-Emergence of Emergence, The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Edited by Clayton and Paul Davies, Oxford University Press. 2006; *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, 2009. Springer-Verlag, Berlin Heidelberg (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)).

квантовой механики, что именно метафизическая интерпретация квантовой механики может быть тем мостом, который соединит гуманитарный и естественно-научный дискурс, решит задачу понимания феноменов жизни и сознания. Вопросы связи квантовой механики с психологией, биологией и другими науками о жизни в настоящее время достаточно широко обсуждаются в серьезной научной литературе. Список литературы по этому вопросу достаточно обширен, достаточно обратиться к монографиям⁷ известного физика Роджера Пенроуза и дискуссии в журнале «Успехи физических наук», которая состоялась в 2000–2005 годах⁸. В этих работах можно как найти обзор современного состояния квантовой механики, так и ознакомиться с попытками метафизического обобщения имеющихся естественно-научных данных.

Приведенные выше рассуждения о необходимости возрождения метафизики могут показаться чересчур абстрактными и имеющими чисто академический интерес. Однако это не так. Роль метафизики не исчерпывается научно-теоретической областью применения. Разумеется, теоретическое значение метафизики неоспоримо. Надо согласиться с мнением М. Шелера, видящего в метафизическом познании (наряду с религией) особый род познавательной деятельности, представляющий специфическую монополию человеческого существа, то есть человеческое познание по преимуществу. Но это полагает и особую социальную роль метафизики. Будучи смысловым ядром философии, первофилософией (*philosophia prima*), метафизика имеет важное практическое значение, поскольку определяет взгляд отдельного человека и всего

⁷ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007; Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.

⁸ Менский М. Б. Успехи физических наук. 2000. Т. 170. С. 631; Панов А. Д. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 447; Пилан А. М. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 444; Цехмистро И. З. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 452; Нахмансон Р. С. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 441; Менский М. Б. Успехи физических наук. 2005. Т. 175. С. 413.

общества в целом на окружающую действительность, в том числе и на самую общественную жизнь, следовательно, влияет на нее. Именно метафизике (и только через нее остальным философским дисциплинам) по преимуществу принадлежат такие базовые функции философии, как мировоззренческая, аксиологическая (ценностная) и соответственно социальная, поскольку ценностно-смысловые константы метафизики входят в ткань общественной жизни, организуя и упорядочивая ее сообразно своему содержанию.

Отказ от метафизики в современном европейском научном сознании, на самом деле, достаточно трудно объяснить рациональным образом, поскольку метафизический взгляд на окружающую действительность породил саму науку. Напомним, что первая научная революция (XVI–XVIII века) свершилась именно потому, что ее виднейшие представители были последовательными теистами, поскольку рассматривали науку, философию и теологию как одно дело, с помощью теологии и философии формулировали *raison d'être* остального научного познания⁹. Основанием для прогресса естественно-научного и тесно связанного с ним точного (формального) научного знания послужил постулат теистической метафизики о неизменности законов, в соответствии с которыми Бог создал Вселенную. Именно теистическая метафизика выступила фундаментальной теоретической предпосылкой прорыва в науке.

Верно отмечает А. Н. Уайтхед, что представление об организующих и упорядочивающих мир законах природы проистекало «из христианской доктрины мира как Божественного создания»¹⁰. Еще более точен в своих оценках был Уильям Уэвелл. Он указал, что перспективу научного развития открыло видение мира как «собрания

⁹ См.: John Henry. *Religion and the Scientific Revolution // The Cambridge Companion to science and religion*. Edited by Peter Harrison. Cambridge University Press, 2010; Amos Funkenstein. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton University Press, 1986.

¹⁰ Цит. по: Nancy R. Pearcey and Charles B. Thaxton. *The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy*. Wheaton: Crossway Books, 1994.

фактов, управляемых законами», исходящее из идеи личного Бога как Законодателя, проявляющегося в системе законов, как в своем законодательстве¹¹. Теистической метафизикой была апробирована номологическая картина мира, где универсум организовывался устойчивыми и постоянными законами. В рамках теистической метафизики утверждалась и закреплялась определенная номологическая стационарность. Она подразумевала, что законы неизменны (во времени и пространстве), а, следовательно, могут быть четко определенным объектом исследования. Так формировалось особое, очерченное и строго фиксированное пространство естественно-научного познания. Так складывалась, развивалась и получала обоснование естественная наука, представляющая систематический и целенаправленный вид деятельности по изучению законов природы.

В то же время современный период развития науки, как это ни парадоксально, сопровождается отказом от ее теистических метафизических основ. Представление о Боге как абсолютной Личности, творящей и созидающей мироздание, отбрасывается или отходит на второй план. Теистическая картина мира заменяется наивным пантеизмом, то есть абсолютизацией природного мира, явным или имплицитным обожествлением Вселенной. На место творения в виде волевого акта личного и разумного Создателя приходит противоречивый и двусмысленный пантеистический «телеологизм», сообразно которому безличная и лишняя сознания Вселенная несет в себе весь необходимый творческий потенциал в деле устройства мира.

Современный период развития науки также сопровождался возникновением особого эмоционального мифотворчества, в основе которого, отчасти по умолчанию, отчасти явно, лежит постулат об

¹¹ William Whewell. *Astronomy and General Physics Considered with Reference to Natural Theology*. London: William Pickering, 1833. Интересный анализ подхода Уильяма Уэвелла см. в работе: Jonathan R. Topham. *Natural theology and the sciences* // *The Cambridge Companion to science and religion*. Edited by Peter Harrison. Cambridge University Press, 2010.

абсолютной свободе творчества человека. Проследить историю этого мифа достаточно сложно, однако можно однозначно утверждать, что он так или иначе связан с идеями пантеизма, которые в новоевропейской философии, по-видимому, впервые четко сформулировал Спиноза и которые уходят корнями в традицию Каббалы (см., например, работу¹²). Существо пантеистического взгляда на мир тесно связано с идеей эволюции¹³. По какой-то роковой ошибке эта идея сегодня считается подлинно научной. Стоит, однако, отметить, что в то же время существует и богатая научно-философская литература, критически оценивающая эволюционизм¹⁴.

Ошибочность пантеистического эволюционизма связана с тем, что идея эволюции опирается на постулат о том, что Вселенная саморазвивается, то есть со временем в ней самопроизвольно появляется что-то принципиально новое, чего не было в прошлом. В принципе, пантеизм всецело отождествляет развивающуюся Вселенную с Богом или Абсолютом, который считается в метафизике Творческим Началом, то есть источником всех возможных изменений. В пантеистической концепции стирается грань между

¹² Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. М., 2012.

¹³ Под критикуемой эволюцией мы, разумеется, понимаем псевдометафизическую теорию эволюции (происхождения новых видов), принятую в автокаузальной (самопричинной) парадигме, отрицающей решающее значение имманентного и одновременно трансцендентного миру личного разумного Создателя – Творца новых форм. Эта теория присутствует не только в биологии, но также экстраполируется на всё мироздание, в котором сообразно ей «сами собой» возникают новые виды бытия. Слово эволюция, разумеется, может иметь и иное значение (например, унитарная эволюция волновой функции – изменение волновой функции в соответствии с уравнением Шредингера; космологическая эволюция Вселенной – закономерные изменения, происходящие со временем во Вселенной; эволюция как постепенное естественное изменение различных систем и другие).

¹⁴ На сегодняшний день лидерами в научной критике эволюционизма являются представители движения Разумного Замысла (Intelligent Design, ID). В него входят как видные ученые-теисты (Ч. Тэкстон, Филлип Э. Джонсон, Д. Кенъен, М. Бихи, С. Мейер, Д. Морланд, У. Дембски, Д. Уэллс и др.), так и ученые-агностики и даже ученые-атеисты. Наличие в среде ID-движения таких известных агностиков, как Д. Берлински и М. Дентон, таких известных атеистов, как Б. Монтон и Д. Фодор, особенно подчеркивает религиозные истоки самого эволюционизма.

сущностью Бога как Творческого Начала и сущностью Вселенной, а человек как часть Вселенной предстает одновременно и частью Творческого Абсолюта, то есть человек получает возможность творить принципиально новые формы.

Возникновение новых форм во времени кажется вполне очевидным фактом, так же как и способность человека производить новые формы в процессе своего творчества. Однако этот «очевидный факт» нуждается в глубокой философской интерпретации, иначе он вступает в противоречие с самим смыслом научного знания. Действительно, если мы допускаем возможность рождения в процессе эволюции принципиально новых форм, которые не укоренены в прошлом, то мы тем самым отрицаем неизменность законов природы и предсказательную силу науки, а, следовательно, и саму возможность существования научного знания¹⁵. Если же мы утверждаем возможность научного знания, то мы тем самым утверждаем неизменность законов проявленной Вселенной, наличие детерминизма, а, следовательно, невозможность появления новых форм в процессе эволюции, отсутствие свободы творчества или, по крайней мере, ее ограниченный характер. Это кажущееся чисто теоретическим противоречие сказывается и в общественной жизни при столкновении идей консерватизма и либерализма, которое

¹⁵ На связь проблемы возникновения новых форм и неизменности законов природы, а также на связь религиозных воззрений иудаизма и пантеистической доктрины обращается внимание в работе: Niels Henrik Gregersen. *Emergence: What is at Stake for Religious Reflection? // The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Edited by Clayton and Paul Davies, Oxford University Press, 2006. P. 279–302: «Иногда забывают, что некоторые религии имеют высокую чувствительность к появлению нового как указателя на присутствие живого Бога. Не последнее место здесь занимает Иудаизм, в котором новые и непредвиденные события, как в природе, так и в истории, связываются с работой всемогущего Бога. Это отражает ситуацию, когда порядок в природе и правильность человеческого опыта воспринимаются зависящими от Божественной воли в каждый момент времени. С этой точки зрения законы природы не рассматриваются определяющими природные явления, они скорее интерпретируются как общее описание того, как события осуществляются под Божественным присмотром. “Законы природы” рассматриваются по аналогии с позитивным законодательством в человеческом обществе. Из этого следует, что законы природы допускают исключения и могут быть изменены в любое время» (перевод авторов).

особенно сильно проявилось в прошлом веке и в значительной степени определяет течение политической жизни и в настоящее время. В основу либеральной концепции, как известно, положена идея о свободе творчества, которое в соответствии с человеческим произволом меняет окружающую действительность и которое является проявлением более общего процесса творческой эволюции Вселенной. Этот процесс в эмоциональной форме был описан Анри Бергсоном в начале XX века в работе¹⁶. В отличие от либерализма консервативная доктрина опирается скорее на метафизическую картину мира, которая связана с наличием неизменных законов природы, человека и общества, что, так или иначе, подразумевает существование Абсолютной Истины.

Проведенное рассмотрение показывает, что отвлеченные метафизические вопросы тесно связаны, с одной стороны, с решением насущных естественно-научных проблем, с другой стороны, с осознанным выбором различных моделей общественного развития. Это означает, что метафизика по-прежнему остается той мировоззренческой основой, которая позволяет создать непротиворечивую картину окружающей действительности.

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ И СВОБОДЫ ВОЛИ

Наиболее ярко метафизические проблемы современного естествознания и общественных наук проявляются при рассмотрении вопроса о существовании сознания. Главный парадокс и заключается в том, что современные психология и философия никак не могут дать хоть сколько-нибудь ясного определения феномена сознания.

¹⁶ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998.

В этом смысле показательной является работа¹⁷ известного философа М. К. Мамардашвили, в которой он совместно с В. П. Зинченко пишет: «Психические события ведь происходят не в голове, как нейрофизиологические события, и тем более они происходят не там, где протекает жизнь отраженных в них содержаний. Психически-субъективное есть некоторое поле, на котором совместно представлены и определенное предметное содержание... и субъект познания, общения и действия. И если голова (мозг) и мир будут всё-таки в конце концов описаны с предельно возможной детализацией в физических (физико-химических) терминах в реальном пространстве и времени, то психическое всё равно окажется особым срезом и аппарата отражения (мозга), и отражаемых в нем состояний и объектов мира, несводимым ни к тому, ни к другому и живущим в квазипредметном измерении бытия. Это особая реальность, и ее выделение, развертка приводящих к ней превращений действия вещей не могут не иметь значения для поиска детерминаций сознания и психики вообще».

Данная цитата приведена для того, чтобы продемонстрировать, что, с одной стороны, современная философия и психология всё же понимают, что феномен сознания каким-то образом связан с единством мозга, предметного содержания и субъекта познания, но, с другой стороны, механизм взаимодействия между собой частей этой триады и «физический смысл», если угодно, самого феномена сознания остается абсолютно неясным. Более того, современная психология и философия бросаются из одной крайности в другую, то рассматривая живое существо – носитель сознания как некий автомат, по сути лишенный субъективной глубины, то как неалгоритмизируемый чистый субъект, способный к творческим актам, в которых он производит из себя совершенно новые формы¹⁸.

¹⁷ Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7. С. 34.

¹⁸ Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.

Разброс экспериментальных и теоретических подходов к исследованию и пониманию феномена сознания настолько широк, что хочется найти хоть какую-нибудь ниточку, за которую можно было бы потянуть, чтобы распутать клубок накопившихся противоречий.

По сути, хотелось бы из всего массива экспериментальных фактов и теоретических умозаключений вычленить какой-нибудь удобный для исследования аспект данного феномена, который можно было бы описать с позиций естественных наук (физики, химии, математики) и наложить это описание на метафизические и психологические модели сознания. За отправную точку исследования феномена сознания удобно взять проблему свободы воли. Этот выбор связан с тем очевидным фактом, что живое существо можно отличать от неживого предмета по наличию у него свободы выбора или свободы воли.

Конечно, вопрос о свободе воли и выбора сам по себе представляет большую метафизическую проблему¹⁹, которую, собственно говоря, мы и собираемся разрешить совместно с проблемой сознания. При этом, однако, мы должны понимать, что философские исследования проблемы свободы имеют, с одной стороны, очень давнюю традицию, с другой стороны, существует не так уж много непротиворечивых философских систем, описывающих этот феномен.

Одна из таких систем исходит из того, что человек вообще не имеет никакой свободы, его свобода является полной иллюзией. В этой системе Вселенная и человек предстают составной частью некоего Абсолюта, сущностно совпадающего со Вселенной. Поскольку человек является моментом или модусом этого Абсолюта-Вселенной, то человеку лишь кажется, что он имеет свободу выбора, которой у него на самом деле нет. Это известная восточная пантеистическая концепция Абсолюта, сущностно тождественного мирозданию,

¹⁹ См., например, современное состояние проблемы в сборнике *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)).

которая требует погашения целенаправленной активности человеческой личности ради координации ее бытия с бесцельным, бессмысленным и по сути безличным Абсолютом. Здесь намечается традиционный восточный пантеистический выход в виде принятия несвободы и, следовательно, культивирование недеяния, немотивированности и безразличия. Такой подход обнаруживается в даосских практиках, реализующих принцип у-вэй (кит. букв. – недеяние, отсутствие целенаправленной деятельности), в буддийских и индуистских методах слияния с пустотой-шуньятой (санскр. – пустота, пустотность). Он прекрасно выражается известным изречением: «Не задумываясь, не размышляя – и ты познаешь Дао. Нигде не находишь, ни в чем не усердствуешь – и ты претворишь Дао. Ничему не следуешь, никуда не стремишься – и ты обретишь Дао»²⁰. Если же в подобной пантеистической системе и появляется некий квази-личный Абсолют, то он, разумеется, лишен свойств подлинно личного бытия, подобно бытию Вселенной не отличает добра и зла, не ведет любви, бесцелен и безучастен. Это прекрасно иллюстрируется цитатой из Бхагават-Гиты: «Владычествуя над Своей природой, Я снова и снова возрождаю всё то множество беспомощных существ силой природы. Все эти действия, о Джананджая, не связывают Меня, ибо Я безучастен и не привязан к этим действиям»²¹.

При ближайшем рассмотрении это кажущееся очевидным пантеистическое решение задачи о свободе оказывается не единственным. Парадокс заключается в том, что существует решение диаметрально противоположное. А именно, если человек является частью Абсолюта, который имеет абсолютную свободу, то ее имеет и сам человек. Иными словами, человек может действовать, как ему вздумается, и ни чем себя не ограничивать, поскольку он может считать, что все его импульсы и желания исходят от самого Абсолюта. Поскольку эволюция представляет собой всецело индетерминированный творческий процесс, то и человек в нем становится судь-

²⁰ Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995.

²¹ Бхагават-Гита. 9, 8–9.

ектом индетерминации. Наиболее известными провозвестниками подобного неопантеизма в XX веке явились А. Бергсон на Западе и Шри Ауробиндо на Востоке. Разница между ними заключается в том, что А. Бергсон в качестве Абсолюта рассматривал материю и ее эволюцию: «Всё происходит так, как будто неопределенное и неоформленное существо, которое можно назвать, по желанию, человеком или сверхчеловеком, стремилось принять реальные формы и смогло достичь этого, только потеряв в пути часть самого себя. Эти потери представлены остальным животным миром и даже миром растительным, по крайней мере, тем, что является в этих мирах положительным и возвышающимся над случайностями эволюции»²², а Шри Ауробиндо рассматривал духовную эволюцию жизни-природы: «Таким образом, как существуют супрарациональные Истина, Благо и Красота, так и у Жизни есть супрарациональная цель. Стремление достичь этой цели составляет духовный смысл всех поисков и усилий Жизни-Природы»²³.

Если первое пантеистическое решение задачи о свободе, концепция недеяния, отмечено печатью утонченной восточной традиции, то современная пантеистическая концепция вседозволенности является чудовищным изобретением человеческой гордыни. Несмотря на разного рода украшения вроде безусловной свободы самореализации – этой священной коровы современной цивилизации, концепция вседозволенности, в конечном счете, оправдывает любое безумие и жестокость ссылкой на естественный отбор и требования эволюции. Между этими двумя предельными случаями существует непрерывный спектр промежуточных квазирешений, которые свободе человека присваивают значение в диапазоне от 0 до 100 %. Это означает, что с точки зрения чистой логики пантеистическая модель не дает никакого определенного решения вопроса о свободе человека.

²² Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998.

²³ Шри Ауробиндо. Человеческий цикл. 1999.

Конечно, описанные выше «недостатки» эволюционно-пантеистической модели лежат скорее в философско-нравственной области и могут «не резать глаз» современному человеку, а скорее даже привлекать его своей механистической бездушностью и возможностью оправдать свою собственную безнравственность и жестокость ссылками на «издержки эволюционного процесса». Однако кроме упомянутых противоречий существуют и другие, имеющие отношение к логике и естествознанию и потому более понятные современному человеку. К ним можно отнести тот факт, что в пантеистической модели не существует неизменных законов природы, поскольку эволюция замкнутой системы, которой является Абсолют, по определению предполагает создание новых, не существовавших ранее форм, то есть изменение законов-логосов мироздания, в чем, собственно говоря, и проявляется безусловная свобода Абсолюта. Пантеистическая модель не предполагает реалий номологической стационарности. Напротив, ее логическим следствием является предельная переменчивость, изменчивость природных законов и мира природных явлений. В конечном счете, она ведет к релятивизации и эрозии самого понятия закона как устойчивой регулярной связи между процессами и явлениями природы. Этот логический вывод исключает возможность объективного естественно-научного знания, состоящего в изучении законов Вселенной, в том числе (и в особенности) возможность создания космологических моделей Вселенной.

Несмотря на то, что именно эволюционную модель считают истинно научной, естественно-научный догмат находится в жесткой оппозиции представленной выше эволюционно-пантеистической модели Вселенной. Главный и принципиальный пункт разногласий заключается в признании естественными науками универсального закона сохранения, действующего в нашей Вселенной. В принципе, он относится как к энергии (материи), так и к информации. Закон сохранения энергии в современной физике означает, что Вселенная является замкнутой системой, полная энергия которой равна

ее энергии в момент Большого взрыва. Закон сохранения информации, вообще говоря, является тривиальным следствием принимаемого по умолчанию постулата о неизменности во времени законов, действующих во Вселенной. Из этого постулата следует, что Вселенная в начале эволюционного процесса и в настоящее время ничем не отличаются как причина и следствие, связанные жесткой причинно-следственной связью²⁴. Отсюда, в частности, вытекает признанный современной наукой антропный принцип, который по сути оказывается тривиальным утверждением того, что если человек появился в этой Вселенной, то это означает, что ее

²⁴ Аналогичные соображения о сохранении информации высказываются в работе В. Дембски «Разумный замысел как теория информации»: «Таким образом, естественные причины неспособны генерировать “сложную определенную информацию” (СОИ). Это широкое утверждение я называю Законом Сохранения Информации, или коротко ЗСИ. ЗСИ имеет большое значение для науки. К его следствиям можно отнести следующее: 1. СОИ в замкнутой системе с естественными законами сохраняется или уменьшается, 2. СОИ не может генерироваться спонтанно, производиться эндогенно, самоорганизовываться (в терминах исследований о происхождении жизни), 3. СОИ в замкнутой системе с естественными законами или была в системе вечно, или была в некоторый момент добавлена извне (в предположении, что хотя система сейчас и замкнута, была замкнутой не всегда), 4. в частности, любая замкнутая система с естественными законами и конечным временем жизни получила любую СОИ, которую она содержит, прежде чем она стала замкнутой системой». См.: William A. Dembski. *Intelligent Design as a Theory of Information*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.arn.org/docs/dembski/wd_idtheory.htm. Под термином СОИ автор подразумевает то, что в нашей работе называется логосной формой. По поводу СОИ автор пишет следующее: «Информация может быть определенной. Информация может быть сложной. Информация может быть и сложной и определенной. Информацию, которая является и сложной и определенной, я называю “сложной определенной информацией”, или коротко СОИ. СОИ – это то, о чем была вся суета по поводу информации в последние годы, не только в биологии, но и в науке, вообще. Это СОИ, которая для Манфреда Эйгена (Manfred Eigen) составляет большую тайну биологии и которую один он, в конечном счете, надеется распутать в терминах алгоритмов и естественных законов. Это СОИ, которая для космологов лежит в основе точной настройки Вселенной и которую пытаются понять, исходя из различных антропных принципов (cf. Vargow and Tipler, 1986). Это СОИ, которую извлекают квантовые потенциалы Дэвида Бом, когда они обыскивают микромир для того, что Бом называет “активной информацией” (cf. Bohm, 1993. P. 35–38). Это СОИ, которая позволяет демону Максвелла перехитрить термодинамическую систему, склоняющуюся к тепловому равновесию (cf. Landauer, 1991. P. 26). Это – СОИ, на которой Дэвид Чалмерс (David Chalmers) надеется базировать всестороннюю теорию человеческого сознания (cf. Chalmers, 1996. Ch. 8). Это – СОИ, которая в рамках теории алгоритмической информации Колмогорова-Чейтина (Kolmogorov-Chaitin) принимает форму сильно сжимаемых, неслучайных числовых рядов (cf. Kolmogorov, 1965; Chaitin, 1966)» (перевод авторов).

законы устроены так, что это оказалось возможным. Или, другими словами, это означает, что логосная форма человека, так же как, например, логосная форма фотона или атома водорода, существовала уже в момент Большого взрыва. В классической физике эту ситуацию описывает детерминизм Декарта-Лапласа, в современной квантовой космологии этому соответствует представление о детерминистической эволюции вектора состояния или волновой функции Вселенной (см., например²⁵). Разница между классическим и квантовым детерминизмом является принципиальной, причем именно квантовый детерминизм, с одной стороны, дает возможность построить новую естественно-научную модель свободы и человеческого сознания, с другой стороны, удивительным образом согласуется с христианской метафизикой и учением о свободе человека, на что до сих пор не обращалось внимания.

Когда мы говорили выше о законе сохранения информации и отсутствии эволюции для Вселенной, мы, конечно же, имели в виду отсутствие эволюции для «квантовой Вселенной», то есть для мира потенциальных возможностей Вселенной, который описывается ее волновой функцией. Стационарность мира потенциальных возможностей Вселенной, вообще говоря, является достаточно строгим физическим выводом, вытекающим из уравнения Уилера – де Витта. Вот что по этому поводу написано в работе²⁶: «В современной картине мира энергия Вселенной предполагается равной нулю. Поэтому вполне естественно предположить, что $H = 0$. Из уравнения Шредингера

$$i\hbar(\partial\Psi/\partial t) = H\Psi$$

следует, что $\partial\Psi/\partial t = 0$, т. е. волновая функция Вселенной не зависит от времени. (Уравнение $H\Psi = 0$ часто называют уравнением

²⁵ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007.

²⁶ Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени. М.: Книжный дом «Либроком», 2009.

Уилера – де Витта²⁷.) В результате в рамках такого подхода космологическое время оказывается исключенным – заключение, что и говорить, парадоксальное».

Однако это заключение является парадоксальным до тех пор, пока не сделано предположение о раздельном существовании мира потенциальных возможностей и мира актуального. Фактически из уравнения Уилера – де Витта следует вывод о неизменности мира потенциальных возможностей, то есть о том, что все логосные формы, имеющиеся во Вселенной, существовали в потенции уже в момент Большого взрыва²⁸.

По сути, из уравнения Уилера – де Витта следует, что унитарная эволюция Вселенной и квантовый детерминизм, основанный на уравнении Шредингера, приводят к выводу о неизменности мира потенциальных возможностей и отсутствии там актуального времени.

Интересно отметить, что вопрос о существовании мира потенциальных возможностей был акцентирован, выделен как самостоятельный и достаточно глубоко разработан С. Франком. Именно С. Франк, анализируя детерминистический подход к эволюции, впервые приходит к выводу о том, что возникновение нового в процессе детерминистической эволюции

²⁷ De Witt B. Phys. Rev. 1967, Vol. 182. P. 1195; 1967, Vol. 182. P. 1289.

²⁸ Идея о существовании двух модусов бытия была подробно развернута в работах: Соловьёв Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М.: НП-Принт, 2011. С. 49–76; Соловьёв Н. А. Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180. Эти идеи нашли свое подтверждение в работе: Севальников А. Ю. Время в современной квантовой космологии // Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 136–149. В работе, так же как и в нашей концепции, предполагается, что мир потенциальных возможностей неизменен.

возможно только при существовании некоего сверхвременного источника потенциальности²⁹. По сути дела, это – один из ключевых моментов, где философия Всеединства или, говоря современным языком, панентеизма отличается от пантеистической доктрины.

ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ АСПЕКТЫ ВОПРОСА СВОБОДЫ ВОЛИ

Рассмотрим теперь более подробно вопрос свободы с точки зрения физики. Если у нас есть неживой предмет, например, камень, то мы можем рассматривать его движение в рамках классической физики. Классическая траектория движения камня и мир его потенциальных возможностей одновариантны, то есть в каждый следующий момент времени камень может оказаться только в одном наперед заданном состоянии, характеризуемом координатой и

²⁹ Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: Изд-во АСТ; АСТ Москва; Хранитель, 2007. «Из А вытекает В» должно здесь означать: “собственно говоря”, А и В суть *одно и то же*. В действительности, однако, если “из А вытекает В”, то при всей проблематичности этого отношения, ясно во всяком случае одно: В не может без остатка быть тождественным А, мыслиться как простое “продолжение” А – иначе оно вообще не было бы В, а было бы прежним А и ничто ни из чего бы не “вытекало”. ... То, “из чего” вытекает В, во всяком случае не может быть А, как законченная, чистая определенность; из определенности вообще ничего не может “возникнуть”, ибо существо её, как чистой “*тождественности*”, несовместимо с тем, что мы называем возникновением (или “изменением”). ... мы должны сказать, что В возникает не из чистого А как такового, а из Ах – что, собственно ..., означает, что то и другое, *и А и В*, или, точнее, сама связь А-В возникает из некоего х, причем во временном порядке А предшествует В, так что В может возникнуть из х только после того, как из него уже возникло А. Однако “х” здесь символ не только просто еще неопознанного, неизвестного или даже непостижимого для нас, но вместе с тем и непостижимого в себе, именно трансфинитного существа реальности, поскольку оно обнаруживается в становлении, есть – мыслимое сверхвременно – именно *потенциальность, суцая мочь*. Мы говорили выше, что всё сущее есть всегда *нечто большее и иное, чем всё, что оно в готовом, законченном виде есть*. Это и обнаруживается воочию в факте становления и возникновения. Этот факт как бы с самоочевидностью свидетельствует, что всё сущее *есть и то, что оно еще не есть*. Но этим полагается твердый предел всякому рациональному детерминизму – и тем самым рационально-причинному “объяснению”».

скоростью, которые могут быть вычислены на основании уравнений движения Ньютона. Такой жесткий детерминизм противоречит возможности существования свободы выбора у камня. Именно поэтому мы и считаем камень неживым объектом. Таким образом, одновариантность уравнений движения классической физики не позволяет описать феномен свободы, а классическая физика непригодна для описания живой природы.

Иная ситуация возникает, если мы для описания объекта будем использовать аппарат и идеи квантовой механики. Мир потенциальных возможностей квантового объекта многовариантен, то есть в каждый следующий момент времени он может оказаться в состоянии, которое выбирается из некоторого множества потенциально возможных. Таким образом, сама принципиальная возможность выбора актуального состояния позволяет в принципе описать феномен свободы. Другими словами, если мы будем считать, что живое существо является квантовым объектом, подчиняющимся законам квантовой механики, то оно может иметь свободу выбора, в отличие от объекта, описываемого классической физикой, который такой возможности не может иметь в принципе. Важно отметить, что такой подход к описанию живого существа не отвергает и принципы детерминизма, поскольку сам мир потенциальных возможностей, который описывается волновой функцией или вектором состояния объекта, детерминирован и описывается уравнением Шредингера, которое является аналогом детерминистических уравнений Ньютона для классических объектов. Таким образом, квантовый подход к проблеме позволяет решить традиционную для философии антиномию детерминизм-свобода³⁰. Квантовая причинность вмещает в себя и детерминизм, и свободу выбора.

³⁰ По этому поводу В. А. Фок в работе «Квантовая физика и строение материи» (УФН. 1957. Т. 62. С. 461) высказался так: «Таким образом, в описание атомного объекта, его состояния и поведения вводится существенно новый элемент – понятие *вероятности*, а тем самым и понятие *потенциальной возможности*. Введение на этой основе понятий вероятности и потенциальной возможности выводит физику из узких рамок лапласовского детерминизма, полностью сохраняя в то же время понятие причинности».

Если мы перейдем теперь к схематическому рассмотрению взаимодействия живых квантовых объектов, то получим следующую картину. Живой квантовый объект выбирает свое следующее актуальное состояние из набора потенциально возможных. Набор потенциально возможных состояний объекта определяется как внутренней структурой самого объекта, так и окружением. В новом актуальном состоянии квантовое живое существо обретает и новый мир потенциальных возможностей, из которого оно будет выбирать свое следующее актуальное состояние. Переходя в новое актуальное состояние, квантовый объект меняет актуальный и потенциальный мир всех окружающих объектов, поскольку они (эти миры) зависят от окружения. Таким образом, мы приходим к тому, что мир потенциальных состояний объектов, населяющих Вселенную, представляет собой некий аналог шахматной доски, на которой каждый объект совершает свой ход, переходя из одного состояния в другое. Эта шахматная доска не является стационарной, а всё время меняется за счет свободного выбора всех существ, населяющих Вселенную.

Представленная картина в принципе не противоречит ортодоксальной интерпретации квантовой механики, которая носит название копенгагенской (см., например³¹). В рамках этой интерпретации считается, что выбор актуального состояния квантового объекта из мира потенциальных возможностей происходит случайным образом, то есть мы можем предсказать только вероятность выбора, но не можем вычислить сам выбор со стопроцентной вероятностью. Именно таким образом обстоит дело и в нашей реальной жизни. Мы можем с некоторой вероятностью предсказать поступки другого человека и вообще любого квантового объекта, например, кошки или электрона, но не можем их спрогнозировать наверняка.

³¹ Фок В. А. Квантовая физика и строение материи // Успехи физических наук. 1957. Т. 62. С. 461; Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449. Строго говоря, эту интерпретацию следует называть объективной копенгагенской интерпретацией, которая отличается от субъективной интерпретации Гейзенберга – фон Неймана. Обсуждение их отличия будет проведено ниже.

Конкретный выбор в рамках возможного всегда остается за самим живым существом (или, как будет показано ниже, отчасти за Абсолютом), которое осуществляет его в глубинах своей личности (если этот термин можно применить к кошке или электрону). Таким образом, мы приходим к тому, что необратимое актуальное время течет благодаря свободному выбору тварных существей (а отчасти и Абсолюта). Стрела актуального времени является необратимой, поскольку мы не можем заставить все тварные существа одновременно изменить свое движение в другую сторону – это противоречило бы самому духу квантовой механики. Однако помимо актуального времени существует еще и потенциальное время, которое входит в уравнение Шредингера и является обратимым. Это время по сути «расставляет временные метки» в мире потенциальных возможностей и, в отличие от актуального времени, никуда не течет, как мы видели выше при рассмотрении уравнения Уилера – де Витта. Эту особенность потенциального времени понимали еще на заре квантовой эры, а впоследствии эта особенность достаточно подробно обсуждалась в работе³², в которой, в частности, говорится следующее: «Двойственную структуру квантовой механики неоднократно подчеркивал Паули. В письме Маркусу Фритцу от 1947 г. Паули писал: “Нечто реальное происходит только в том случае, когда производится наблюдение, и в связи с этим... энтропия необходимо возрастает. Между наблюдениями вообще ничего не происходит” (Цитируется в кн.: Laurikainen K. V. *Beyond the Atom. The Philosophical Thought of Wolfgang Pauli*. Berlin: Springer-Verlag, 1998. P. 193). Тем не менее, бумага, на которой мы пишем, стареет и желтеет»³³. Интересно отметить, что существование двух ви-

³² Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант: к решению парадокса времени*. М.: Книжный дом «Либроком», 2009.

³³ С точки зрения метафизики вопрос о существовании двух видов времени – актуального и потенциального – рассматривался нами в работах: Соловьёв Н. А. *Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм*. М.: НП-Принт, 2011. С. 49–76; Соловьёв Н. А. *Метафизика*. 2013. № 1 (7). С. 172–180; Соловьёв Н. А. *Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма*. Вып. 1. СПб.: НП-Принт, 2013. С. 57–84. Аналогичные идеи высказаны в работе: Севальников А. Ю. *Время в современной квантовой космологии // Метафизика*. 2013. № 1 (7). С. 136–149.

дов времени понималось Святыми Отцами Православной Церкви еще в период становления православного догмата. Так, например, в VII веке Иоанн Дамаскин писал³⁴: «Прежде же устройства мира, когда не было солнца, разделяющего день от ночи, не было и века, который можно было измерять, но было как бы некоторое временное движение и расстояние, которое тянулось подле и вместе с тем, что вечно; и в этом, конечно, смысле один век, поскольку и Бог называется вечным, но Он называется и предвечным, ибо Он сотворил и самый век; потому что Бог, один только будучи безначальным, Сам есть Творец всего, как веков, так и всего сущего».

Представленная картина квантовой Вселенной является достаточно наглядной и логически обоснованной. Однако надо понимать, что логичность этой картины имеет место только в случае постоянного количества живых существ в рассматриваемой нами Вселенной. Если мы будем рассматривать Вселенную, в которой живые существа рождаются и умирают и полное количество существ меняется, то предыдущая логика нарушается. Действительно, мы можем предположить, что живое существо выбирает свое актуальное состояние из мира потенциальных возможностей, но мы не можем представить, что живое существо вызывает само себя из небытия в процессе рождения, поскольку самого живого существа еще не существует. Здесь мы сталкиваемся с неким трудно формулируемым противоречием, которое сродни той проблеме, с которой столкнулись физики при переходе от нерелятивистской квантовой механики к квантовой электродинамике. В этом случае, как известно, теория столкнулась с аналогичной ситуацией, когда оказалось, что в процессе взаимодействия частицы могут рождаться или исчезать, аннигилировать. Указанную трудность удалось преодолеть Полю Дираку за счет красивой идеи, которая заключается в следующем. Дирак предположил, что множество частиц представляет собой некоторое поле, различные состояния которого соответствуют раз-

³⁴ Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

личному количеству частиц, а переход поля из одного состояния в другое связан с изменением полного количества частиц. Эта революционная идея, как известно, послужила основой для развития всей современной физики элементарных частиц.

По-видимому, нечто похожее мы должны предположить и в рассматриваемом нами случае рождения и смерти квантовых объектов – живых существ. Мы можем по аналогии с предыдущим рассмотрением считать, что различное количество существ соответствует различным состояниям некоторого всеобъемлющего Поля, которое ответственно за их рождение и смерть. Собственно говоря, это Поле мы должны отождествить с нашей Вселенной или, скорее, с миром потенциальных возможностей нашей Вселенной, что вполне согласуется с логикой современной квантовой космологии, которая и рассматривает эволюцию Вселенной как последовательную смену состояний некоего общего квантового поля.

Обобщая сказанное выше, мы можем утверждать, что эволюция Вселенной происходит не как процесс самопорождения принципиально новых форм, а как процесс проявления тех идеальных форм, которые существовали в самом начале процесса, а вернее, имеют место в некоторой вневременной реальности, в мире потенциальных возможностей. Этот процесс проявления новых форм представляет собой, в сущности, образование некоей актуальной ветви развития во вневременном мире потенциальных возможностей. Образование этой актуальной ветви развития, как мы видели выше, происходит за счет свободного выбора живых квантовых существ. При этом мы должны понимать, что мы не можем провести черту между живыми и неживыми существами, поскольку все объекты Вселенной имеют квантовую природу, которая так или иначе связана с выбором актуального состояния из мира потенциальных возможностей. Иными словами, мы приходим к такой картине мироздания, в которой все объекты Вселенной (речь идет о квантовых объектах, а разница между квантовыми и классическими объектами будет обсуждаться ниже) являются живыми суще-

ствами, для которых свобода выбора является главным атрибутом их существования. Такой взгляд на процесс развития Вселенной и актуализацию состояний квантовых объектов достаточно хорошо согласуется с традиционной копенгагенской интерпретацией квантовой механики и развивается, например, в работе³⁵, где по этому поводу пишется следующее: «...мы живем в одном единственном мире: спонтанно происходящие “волевые” коллапсы создают одну единственную и неповторимую линию эволюции и развития мира», и далее: «...очень трудно представить себе рубеж появления свободы воли на границе между неодоушевленным миром и жизнью. Гораздо более естественным является допущение о том, что свобода воли является имманентным, т. е. внутренне присущим свойством всего мира».

Кроме того, важно понимать, что если мы пришли к выводу о том, что выбор своих актуальных состояний производят сами живые существа, то есть мы приняли персоналистический взгляд на мироздание, то естественно предположить, что выбор актуальных состояний того Поля, которое ответственно за рождение и смерть живых существ, тоже осуществляет некая Абсолютная Личность. Таким образом, основной вопрос нашей метафизики можно свести к проблеме рационального описания этой Личности и описания процесса взаимодействия этой Личности с живыми существами, населяющими нашу Вселенную.

АКСИОМАТИКА ТРИНИТАРНОЙ МЕТАФИЗИКИ

Переходя к центральному вопросу метафизики – вопросу об Абсолютной Личности, мы должны отдавать себе отчет в том, что мы не можем строить нашу логическую метафизическую модель «снизу-

³⁵ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. № 5. С. 449–530.

вверх», говоря языком ученика Дирака, известного физика и богослова Джона Полкинхорна³⁶. Если мы хотим построить модель, способную адекватно описывать действительность, то мы должны следовать обычной логике построения научных теорий. Эта логика, как известно, состоит в следующем.

Основу любой теории составляют начальные категории, которые не подлежат определению. Такие категории предъясняются. Это связано с тем очевидным фактом, что мы не можем определить вообще все понятия без исключения. Всегда должно остаться что-то изначально очевидное. В противном случае нам пришлось бы замкнуть нашу цепочку определений, что означало бы потерю смысла самой процедуры. Данные утверждения достаточно тривиальны и очевидны для любого человека, хоть сколько-нибудь знакомого с современной наукой. Достаточно обратиться к физике. Действительно, классическая механика построена на основании интуитивных представлений о пространстве, времени, массе, силе. Данные категории не определяются, а предъясняются как очевидные, хотя при этом и произносятся определенные слова об измерении соответствующих величин. Однако мы должны понимать, что измерение этих величин при помощи неких эталонов не есть их определение, а есть попытка оправдать саму очевидность предъявленных категорий. Следующим этапом в создании теории является отгадывание закона, который бы описал взаимосвязь данных категорий. В случае классической механики таким законом является второй закон Ньютона, который связывает при помощи хорошо известной формулы $f = m(dV/dt)$ пространство, время, массу и силу. Важно понимать, что само это уравнение ниоткуда не выводится, оно именно отгадывается, то есть сначала принимается на веру. Далее на основании предъявленных категорий, отгаданных законов и логики уже создается само «тело» теории, правильность которой

³⁶ Полкинхорн Д. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх». Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998.

определяется по тому, как ее выводы согласуются с действительностью. Если выводы удовлетворительно согласуются с экспериментом, то есть с действительностью, то мы считаем теорию правильной. То есть на самом деле мы утверждаем, что отгаданный нами закон верен, а предъявленные категории вкупе с данным законом образуют адекватную логическую систему, с помощью которой можно описывать действительность и, что немаловажно, предсказывать новые результаты, которые можно впоследствии проверить экспериментально.

Как нам хорошо известно, разработанная Ньютоном классическая механика долгое время блестяще подтверждалась экспериментально. Это послужило основанием для того, чтобы считать ее верной. Однако, как уже говорилось выше, в начале XX века появились экспериментальные данные, которые не могли быть описаны на основе данной модели. Для объяснения опыта Майкельсона-Морли и спектра излучения абсолютно черного тела пришлось разработать другие теории – специальную теорию относительности и квантовую механику. Важно отметить, что данные теории создавались по той же схеме, что и классическая механика. Сначала были предъявлены начальные категории, которые частично были заимствованы из классической физики, а затем отгаданы основополагающие законы-уравнения. В случае теории относительности ими стали преобразования Лоренца совместно с постулатом о постоянстве скорости света в различных системах координат, а в квантовой механике уравнение Шредингера, которое явилось аналогом приведенного выше уравнения Ньютона. Важно отметить, что новая физика, с одной стороны, не отменила классическую, с другой стороны, не дала определения начальным категориям, таким как пространство, время, масса и т. п. Однако наши представления о том, что такое пространство и время, претерпели серьезные изменения, то есть интуиции об их существовании стали более полными.

Как мы уже отмечали выше, современное естествознание, и в первую очередь физика, подошли к очередному рубежу, когда ставшие

уже классическими теории не могут описать тот массив данных, который представляет интерес на современном этапе. Это означает, что в науке назрела новая революция, которая должна представить теорию, с одной стороны, описывающую все интересующие нас феномены, с другой стороны, включающую в себя все предыдущие теории как частный случай. Поскольку в настоящее время речь идет о теории, которая должна включить в рассмотрение вопросы, связанные с объяснением феноменов жизни и сознания, то такой теорией может быть только метафизика. Эта новая метафизика должна быть, с одной стороны, *метафизикой*, то есть должна создать некую физическую метатеорию, с другой стороны, она должна стать метафизикой в философском смысле, то есть построить логическую схему для объяснения мироздания от самого Начала, от Абсолютного Творческого Начала или Бога Творца до нашей проявленной Вселенной.

Прежде чем перейти к собственно описанию такой метатеории, мы коротко остановимся на работе Р. Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка»³⁷. Эта работа примечательна тем, что, во-первых, она оказала значительное влияние на развитие метафизики как науки, скорее даже, на забвение метафизики как науки в XX веке, во-вторых, на ее примере можно увидеть типичные ошибки, которые делаются как критиками, так и создателями новых метафизических моделей. Надо отметить, что данная работа появилась в тот период, когда в науке существовали большие надежды на возможность формализации процесса самого научного поиска. Эти надежды были связаны прежде всего с трудами Д. Гильберта, который пытался создать универсальный логический метод математических доказательств. Однако, как известно, эти попытки завершились провалом после того, как К. Гедель доказал теорему, которая продемонстрировала ограниченность

³⁷ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. Пер. А. В. Кезина // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 6. 1993. С. 11—26.

формальной логики даже в применении к арифметике, не говоря уже о таких понятийно сложных науках, как физика и метафизика. Именно в это время Р. Карнап и предпринял критику метафизики, которую он строил на утверждении о бессмысленности основных понятий метафизики, например (и в первую очередь), понятия Бог, поскольку оно не может быть определено через другие слова и понятия. Однако, как следует из приведенных выше рассуждений, понятие Бог является основной категорией метафизики и должно лежать в основе определения всего остального. То есть слово Бог есть аналог основных, неопределимых категорий физики и, в терминах работы³⁸, оно должно входить в так называемое «протокольное предложение». Таким образом, мы приходим к выводу, что критика Р. Карнапа оказалась абсолютно несостоятельной, поскольку ее с таким же успехом можно применить и к физике или математике, состоятельность которых не вызывает сомнения. Или, другими словами, мы можем утверждать, что метафизика, так же как и физика, должна строиться по описанному выше алгоритму, а основная начальная категория метафизики – Бог или Абсолют – не может быть определена логически, а должна быть предъявлена как совершенно очевидная. Кроме того, очень важно иметь в виду, что представленная выше логика построения научных теорий не только не дает нам возможности определить начальные категории, такие как Бог в метафизике, но точно так же она не дает нам возможности и доказать существование Бога, так же как, например, мы не можем доказать существование пространства или времени. Мы можем только верить в их существование, поскольку они для нас, с одной стороны, экзистенциально очевидны, с другой стороны, построенные на признании их существования теории подтверждаются экспериментально.

³⁸ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. Пер. А. В. Кезина // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 6. 1993. С. 11–26.

Поскольку существование Бога Творца не может быть доказано вследствие того, что аксиомы не доказываются и начальные категории не определяются, то мы можем только предъявить некие интуиции Его существования. Наиболее ярко эти интуиции оформляются в вопросе о том, откуда взялась субстанция для Большого взрыва и законы, управляющие эволюцией Вселенной?

Обычно физики обходят этот вопрос молчанием. Но если этот вопрос всё-таки поставить, то логика с абсолютной неумолимостью требует, что для этого должны быть причина и источник, которые находятся вне Вселенной. А поскольку там времени и пространства еще нет, то причина и источник должны находиться вне времени и пространства.

Обычная метафизическая трактовка процесса возникновения Вселенной заключается в том, что она есть порождение некой Первосущности, которая и называется Абсолютом или Богом. Эта Первосущность есть бесконечное во времени и пространстве простое Существо, являющееся Личностью. Можно, конечно, рассматривать Первосущность как безличное начало, но тогда будет трудно объяснить, почему Она произвела Вселенную. Откуда взялся изначальный творческий импульс? То есть когда мы говорим, что Первосущность является Личностью потому, что Она произвела Вселенную, мы, по сути, даем определение Личности. А именно, мы считаем, что Личность – это то, что может осуществлять свободным образом некий волевой и творческий акт. В принципе, когда мы говорим о Первосущности, Личности, волевом и творческом акте, мы полагаем некоторые начальные категории, которые находятся вне всяких определений. Наоборот, все определения и начальные аксиомы метафизической модели должны строиться на основе этих начальных категорий, которые должны приниматься и пониматься интуитивно. Если бы начальные категории можно было определить через что-то еще, то именно это «что-то еще» должно было бы являться начальными категориями.

Для построения замкнутой метафизической модели помимо категории Абсолютного Творческого начала мы должны ввести также категории, связанные с нашей Вселенной. Фундаментальным метафизическим вопросом при описании Вселенной является проблема логического согласования того факта, что, с одной стороны, Абсолют является единственно сущим, с другой стороны, в нем должны существовать квазиавтономные тварные сущности, которые сотворены Абсолютом и в Нем пребывают. Вопрос автономности тварных сущностей есть вопрос свободы. То есть, по сути, получается, что свобода является главным атрибутом тварной сущности, который отличает ее от Абсолюта. Действительно, Творческий Абсолют есть самоформирующаяся Субстанция (Субстрат)³⁹, которая внутри Себя может создать любую форму, например, человека. Но такой человек не будет человеком в нашем понимании, поскольку он будет всего лишь инертной частью Абсолюта. Человек – это прежде всего свободная деятельная личность. То есть для создания человека Абсолют должен наделить его свободой, что является некоторым видом отчуждения твари от Творца⁴⁰.

³⁹ Здесь и далее определяя Абсолют как Субстанцию, мы используем это понятие в специфическом нетеологическом значении, отвлекаясь от отождествления субстанции и сущности Бога в классическом теологическом знании, когда сущность (природа, естество) Бога понимается как Его единое внутреннее содержание, отличное от Его внешних действий (энергий, движений сущности). В данном случае понятие субстанции применяется в особом философско-естественно-научном смысле, подразумевающем конституирующее начало, подлежащее оформлению (соответственно, нераздельно связанное с понятием форма), совпадающее с философско-естественно-научным понятием субстрат. В тринитарной панентеистической метафизике это начало персонализируется, превращаясь в Ипостась Абсолюта, совпадая с философско-теологическим понятием Духа как ипостасного Начала в Боге (Ипостась Святого Духа) и одновременно мирообразующего Принципа.

⁴⁰ «Если мы попытаемся выразить то же соотношение со стороны действующей здесь *двойственности*, то мы можем сказать, что я бесспорно в отношении Бога емь некто *иной*, не сам Бог и не часть Бога; но само это *“бытие-как-не-Бог”*, это бытие как *“иной-чем-Бог”* не только *проистекает* из Бога, но и *пребывает* в нем и имеет свое существо из Него». Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: Изд-во АСТ; АСТ Москва; Хранитель, 2007.

Важным вопросом любой метафизической модели является также вопрос соотношения субстрата (субстанции) и формы⁴¹, который в панентеистической метафизике рассматривается в контексте оформления Абсолюта и, как следствие, возникновения тварных сущностей. В нашей модели предполагается, что Творческий Абсолют, как было сказано выше, является самоформирующимся Субстратом. Это означает, что Абсолют должен генерировать субстрат и логосные формы, которые этот субстрат оформляют, то есть Абсолют должен быть троичным. Такая троичность предполагает наличие сущностного управляющего ядра Абсолюта, изводящего из Себя Субстрат, рождающего Логос-Форму для оформления собственного Субстрата и наблюдающего за результатом оформления⁴². Конечно, эти интуиции напрямую подводят нас к православному троичному догмату, где Бог-Отец изводит Святой Дух и рождает Слово⁴³.

⁴¹ Тема взаимоотношения субстрата и формы есть первостепенная тема тринитарной панентеистической метафизики. Надо сказать, что в ней эта тема своеобразно переформулируется в отличие, например, от аристотелевской метафизики, где акцент делается на взаимоотношение материи и формы. Это связано с тем, что материя, истолковываемая как универсальная субстанция, отвергается тринитарной панентеистической метафизикой. Для обозначения фундаментального слоя бытия, подлежащего оформлению, тринитарный панентеизм принимает два понятия, используемые в одинаковом смысле, – субстрат и субстанция. Здесь и далее мы отождествляем философские понятия субстрата (от позднелат. *substratum* – подстилка, основа) и субстанции (*substantia* – под-лежащее, лежащее в основе), означающие предельно фундаментальный слой бытия, усиливая их дополнительное значение как бытия, подлежащего логосному оформлению. О специфике понятий субстрат и форма в тринитарной панентеистической метафизики см.: Посадский С. В. Прологомены к панентеистической метафизике // *Метапарадигма*. Вып. 1. 2013. С. 47.

⁴² На традиционном языке богословия этот акт определяется как неразлучное, нераздельное рождение Бога-Сына и изведение Бога-Духа из существа или естества Бога-Отца.

⁴³ «Какое можно заметить различие Лиц касательно творения мира? Отличие сие, по словам Василия Великого, есть следующее. Отец есть вина мира *предуготовительная*, которая произвела сущность мира в бытие. Сын – вина *строительная*, от которой зависит *форма* мира и *устройство*. Дух святой – *строительная*, которая направила всё к *цели*. Итак, сущность мира и бытия зависят от Отца. Законы и силы – от Сына, а направление к целям и жизнь – от Святого духа». Соч. Иннокентия Херсонского. Т. 2. Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2000.

И если в отношении монархического первенства⁴⁴ Ипостаси Бога-Отца и смысловой сущности Ипостаси Бога-Слова, который оформляет Вселенную, мы можем высказаться достаточно определенно, то интерпретация третьей Ипостаси Пресвятой Троицы, Святого Духа, в качестве субстрата требует пояснений. Это связано с тем, что, во-первых, православный догмат рассматривает Святой Дух прежде всего как животворящее начало, а не как субстрат: «Верую... И в Духа Святаго, Господа, Животворящего, Иже от Отца исходящего...»⁴⁵, «...Сокровище благих и жизни Подателю...»⁴⁶, во-вторых, с тем, что сущность Святого Духа раскрыта в догмате не так детально, как сущность Отца и Сына⁴⁷. При ближайшем рассмотрении эта богословская проблема оказывается очень схожей с проблемой субстрата в философии и проблемой материи и энергии в физике. Действительно, вульгарное представление о субстрате или субстанции связано с их пониманием как некоего протовещества, «первоглины», из которой вылеплена Вселенная. Эти же представления впоследствии были перенесены классической физикой на понятие материи, которая рассматривалась как некая первооснова бытия. Однако квантовая механика и теория относительности кардинально изменили представления о субстрате (субстанции), материи и актуальном мире. В современной физике Вселенная предстает

⁴⁴ Монархия (единоначалие) Бога Отца – (греч. *μονοσ* – единый, *ἀρχή* – начало) – раздел учения о Святой Троице. Согласно этому учению, Отец (будучи безначальным) является единым началом, источником в Святой Троице: Он вечно рождает Сына и вечно изводит Святого Духа.

⁴⁵ Никео-Цареградский символ веры.

⁴⁶ Молитва Святому Духу.

⁴⁷ «...положение Святого Духа сложное в нашем понимании и в нашем богословии. Он неуловим. Как говорил Владимир Николаевич Лосский в одной из своих лекций, Отец открывается через Сына, Сын открывается через Духа, а Дух остается в тайне невыразимого опыта. По слову Василия Великого, Сын является как бы печатью, которая нам раскрывает иначе непонятную тайну Отца. Дух Святой открывает нам глаза и раскрывает душу для того, чтобы мы узнали во Христе Того, Кто Он на самом деле есть. Но Дух Святой остается неуловим, неопределим, о Нем и Спаситель сказал: *Дух дышит, где хочет, откуда Он приходит и куда Он идет, никто не знает* (Ин. 3:8). Единственное, что мы можем о Нем знать, это что Он нас коснулся как ветер». Митр. Антоний Сурожский. Божественная литургия. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2012.

как сгусток некоего поля, которое вообще никогда не бывает в покое и которое скорее имеет отпечаток потенциальности, а не актуальности. Парадокс заключается в том, что квантовая механика рассматривает всё, включая поля, частицы, предметы и Вселенную целиком, как потенциальные возможности, как некое потенциально-энергетическое поле, которое может иметь различные свойства, например, массу, заряд, спин и т. п. В современной квантовой механике проблема состоит в том, чтобы понять, как *актуальность* возникает из потенциальности, а не наоборот. Таким образом, традиционное понятие актуальной субстанции – «первоглины» или материи – совершенно не соответствует современным физическим представлениям. Они наводят на мысль о том, что классическое философское понятие субстанции должно быть трансформировано в сторону придания ей (субстанции) некоего потенциального смысла. Причем применительно к живым существам субстанциональное начало должно рассматриваться именно как начало животворящее и потенциально-энергетическое, поскольку интуиция жизни так или иначе связана с тем, что живое существо возвышается над окружающим миром с энергетической точки зрения, имеет большую плотность энергии, чем окружение, и за счет этого избытка своей энергии совершает полезную работу.

Если мы более внимательно рассмотрим структуру тварной сущности, то мы увидим, что она повторяет троичную структуру Абсолюта. Действительно, если мы возьмем, например, человека, то увидим, что он состоит из субстанции, которая оформляется в различные логосные формы. Здесь мы должны понимать, что логосными формами человека являются все те законы (физические, химические, биологические, психические и даже социальные), которые определяют как внешнюю форму человека, так и способ его поведения во внешнем мире⁴⁸.

⁴⁸ «Логосы сущих, прежде веков предуготовленные в Боге, как ведает [только] Он Сам, обычно именуются у божественных мужей также благиими произволениями Божиими; и они, хотя и невидимы, мысленно созерцаются [нами через рассматривание] творений». Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. Вопросыответы к Фалассию. Часть I. Вопросы I–LV. М.: Мартис, 1994.

Под субстанцией следует понимать то глубинное начало, которое является основой всех известных на сегодняшний день способов существования тварных объектов Вселенной. Этим началом, например, не могут служить элементарные частицы, поскольку они могут рождаться и исчезать в процессах взаимодействия друг с другом. Субстанцией Вселенной на самом глубоком уровне понимания, как мы только что обсуждали, является некое физическое поле, которое, как известно, предстает в виде элементарных частиц, которые могут превращаться друг в друга. Одной из наиболее важных характеристик этого поля является энергия, которая, согласно известной формуле Эйнштейна $E = mc^2$, является эквивалентом массы, той характеристики, которая воспринимается нами как наиболее соответствующая категории субстанции. Такая универсальность понятия физической энергии склоняет некоторых исследователей рассматривать ее саму как субстанцию. По этому поводу В. Гейзенберг в работе⁴⁹ высказался следующим образом: «Энергия есть субстанция, ее общее количество не меняется, и, как можно видеть во многих атомных экспериментах, элементарные частицы создаются из этой субстанции. Энергия может превращаться в движение, в теплоту, в свет и электрическое напряжение. Энергию можно считать первопричиной всех изменений в мире». Отметим, что в приведенной цитате Гейзенберг, с одной стороны, говорит о физической энергии как субстанциональном начале, которое является не чем иным, как продолжением субстанционального начала (Субстрата) самого Абсолюта, с другой стороны, как о начале потенциальном и движущем, что вполне совпадает с общепринятым пониманием энергии. Энергия, согласно физическим представлениям, есть, с одной стороны, некое потенциальное начало, с другой стороны, она есть как бы движение в чистом виде, количественные характеристики которого описываются кинетической энергией. То есть современная физика по сути не оперирует традиционным понятием субстанции, которая обычно воспринимается как не-

⁴⁹ Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Наука, 1989.

кое протовещество – неоформленная «глина», из которой вылепляются все объекты Вселенной. Субстанция современной физики есть вечно живая, вечно движущаяся вероятностно-энергийная основа бытия, описываемая волновым уравнением Шредингера, которое как раз и связывает энергийные формы с потенциальностью⁵⁰. Здесь мы должны особо подчеркнуть, что когда мы говорим о физической энергии, мы всегда рассматриваем ее как нечто оформленное, будь то частица, движущаяся согласно уравнению Шредингера, летящий камень или камень в поле силы тяжести. При этом неоформленную субстанцию или субстрат в чистом виде мы никогда не наблюдаем. Она остается для нас совершенно неуловимой. Но это означает, что физическая энергия есть не что иное, как энергия Абсолюта, которая предстает в пневма-логосном или гилеморфном единстве неуловимого Субстрата и Формы, действующих в нашем тварном мире. В терминах православного догмата мы должны под физической энергией понимать инобытие низших манифестаций нетварных энергий Абсолюта, в которых Святой Дух, оформленный Божественным Логосом, является жизненным и животворящим началом всякой твари. При этом субстрат физической энергии оказывается таким же неуловимым, как и Святой Дух, о котором в приведенной выше цитате Антоний Сурожский говорил, что «Дух остается в тайне невыразимого опыта». Таким образом, мы приходим к тому, что в тринитарной метафизике субстанция должна быть отождествлена с Пневмой, то есть со Святым Духом, который, в свою очередь, оформляется Богом Словом⁵¹ как логосным началом бытия, а тварный мир является производением всех

⁵⁰ Вопросы взаимосвязи актуального мира, который представляется нам как мир застывших энергий, с квантовым миром мы будем подробно обсуждать ниже.

⁵¹ «Если говорить о “слове” Бога, которым сотворен мир, то это не есть отдельное, раздавшееся в определенный момент (какой момент и момент Какого времени?) слово приказа, повеления, а есть *вечное* “Слово” Божие, – слово как Логос или Смысл, – вечно Им “произносимое” и силою которого вечно *есть* и *обоснован* мир». Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: Изд-во АСТ; АСТ Москва; Хранитель, 2007.

лиц Пресвятой Троицы, которая и пребывает в Своих творениях⁵²: «Отец действует через Сына в Духе Святом. Поэтому св. Ириней Лионский и называет Сына и Духа “двумя руками Божиими”. Творение есть общее дело Пресвятой Троицы, но три Лица являются причинами тварного бытия различным, хотя и единым образом».

Таким образом, физическая энергия предстает как Пневма-Логосное единство, как Субстрат-Пневма, оформленная Логосом-Формой. Эти интуиции дают нам возможность построить логически замкнутую тринитарно-энергетическую метафизическую модель Всеединства, в которой пневма-логосные, гилеморфные объекты тварного мира пребывают в Пневма-Логосном бытии Абсолюта. Поскольку, как мы видели выше, в тварном мире пневма-логосное или гилеморфное единство есть не что иное, как физическая энергия, то мы можем объекты тварного мира называть либо пневма-логосными, либо гилеморфными объектами, либо просто энергетическими телами или объектами⁵³.

У человека гилеморфное или энергетическое тело, которое мы обычно называем просто телом, находится под управлением внефизического⁵⁴ Я, которое одновременно видит свое собственное тело как бы изнутри и которое не есть ни субстанция, ни логосная форма. Поскольку внешний мир в процессе взаимодействия с энергетическим телом тварной сущности оставляет на нем отпечатки, то Я

⁵² Лосский В. Боговидение. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Изд-во АСТ, 2003.

⁵³ Отметим, что в предыдущих работах Н. А. Соловьёва «Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма» в сборнике «Современный российский консерватизм» (М., 2011. С. 49–76), «Квантовая метафизика Всеединства» в журнале «Метафизика» (2013. № 1 (7)), «Актуальные вопросы метафизики» (Метапарадигма. Вып. 1. 2013. С. 57–84) мы под субстратом понимали энергию, аналогично Гейзенбергу. При этом объекты тварного мира мы называли логосно-энергетическими телами, а не энергетическими телами, как в данной книге. Такое отождествление субстрата с энергией не до конца выявляло субстанциональное начало Святого Духа.

⁵⁴ Внефизическая сущность Я есть аксиома нашей модели, которая будет подробно раскрыта и вписана в контекст естественно-научного и метафизического дискурса ниже.

тварной сущности видит внешний мир в своем теле как на некоем дисплее. Об этом Я человека С. Л. Франк в работе⁵⁵ говорил следующее: «Поскольку содержание бытия отождествляется с содержанием предметного бытия, за пределами последнего остается только чистый “субъект познания”, за пределами познаваемых содержаний – только само познание, – познавательный взор, направленный на сущие содержания, – бессодержательная точка бытия, существо которой исчерпывается именно тем, что она есть отправная точка познания или неведомый “кто-то”, соотносительный акту и содержанию познания». Франк рассматривал Я как созерцающее⁵⁶, однако, как мы видели выше, этому Я надо приписать также и волевые, управляющие функции, связанные с выбором актуального состояния твари из набора потенциально возможных. Именно поэтому в дальнейшем мы будем его называть

⁵⁵ Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: Изд-во АСТ; АСТ Москва; Хранитель, 2007.

⁵⁶ В связи с обсуждением проблемы Я интересно обратиться к восточной традиции, в которой существуют специальные медитативные практики его «проявления» в состоянии «безмолвия разума»: «...ищущий чувствует некое *разделение* в своем существе: безмолвную, вибрирующую глубину где-то внутри и довольно тонкую поверхность, где разворачиваются его деятельность, мысли, жесты и слова. Он открывает в себе *Свидетеля*» (Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989). В православной аскетике также говорится о разделении Я-ума и процессов, происходящих в энергийном теле (мозгу): «Православный монах своим главным делом считает внутреннее умное внимание с молитвою в сердце, что дает ему возможность **видеть помысл** прежде, чем он войдет в сердце. Ум, безмолвным вниманием стоящий в сердце, видит, как помысл приближается **извне**, пытаясь проникнуть в сердце, и молитвою отгоняет его. Этому деланию, называемому “умным трезвением”, или “умным безмолвием”, стал учиться Симеон» (Схиархимандрит Софроний (Сахаров). Преподобный Силуан Афонский. 3-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011). Здесь говорится о помысле как начале процесса генерации мысли, который Я-ум монаха останавливает своим волевым актом.

созерцающе-управляющим Я⁵⁷. Таким образом, в нашей аксиоматике созерцающе-управляющее Я есть одновременно и познающий центр, и волевой центр принятия решений, являющийся тем центром личности, который отвечает за свободное существование твари, то есть, в конечном счете, за само ее существование внутри Абсолюта, но отдельно от Него. Подчеркнем еще раз, что в нашей модели Я является внефизическим началом, которое не совершает действий, связанных с физической работой, однако действует в физическом мире, выбирая альтернативы из мира потенциальных возможностей. То есть, с философской точки зрения и в терминах работы Мамардашвили и Зинченко⁵⁸, цитированной выше, мы говорим о том, что Я есть «субъект познания, общения и действия». В то же самое время, с точки зрения богословия, мы должны утверждать, что это внефизическое Я, имеющее волевую и умную природу, укоренено в Ипостаси Бога Отца. Это утверждение позволяет логически замкнуть нашу тринитарно-энергетическую модель и окончательно сформулировать концепцию, в которой троичная тварная монада пребывает в лоне троичного Абсолюта.

⁵⁷ Похожая модель сознания предлагалась в работах Карла Поппера и Джона Экклза, хотя Поппер и не придавал Я-самости онтологического статуса (на чем мы здесь не будем подробно останавливаться). Вот что по этому поводу написано в работе: Christof Koch. *Free Will, Physics, Biology, and the Brain // Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 31–52 (Nancy Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.): «Австрийский философ Карл Поппер и австралийский нейрофизиолог Джон Экклз – современные апологеты души (Popper & Eccles, 1977). Поппер – известный философ науки и политики, а Экклз пионер в биофизических исследованиях синаптической передачи, работе, за которую он был награжден Нобелевской премией в 1963 году. Таким образом, это оба уважаемые ученые. Согласно Попперу и Экклзу, ум населяет свой собственный мир, что-то вроде субъективного государства. Это не материальный мир, где существуют звезды, собаки, люди и где пребывает мозг. Этот мир следует своим собственным правилам и нормам, которые не являются законами физики. Рассудок – сделанный из своего рода метафизической эктоплазмы – навязывает свою волю мозгу, затрагивая способ, которым нейроны общаются друг с другом в той части коры головного мозга, которая планирует движения и действия (регулируя вероятности разблокирования синапсов). Согласно Beck and Eccles (1992), способствуя синаптическому движению между этими нейронами в одном месте и предотвращая его в другом, рассудок навязывает свою волю материальному миру» (перевод авторов).

⁵⁸ Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7. С. 34.

Представленные выше интуиции можно систематизировать в виде следующего перечня начальных категорий:

- Бог (Первоисточник, Абсолют, Всеединство) – всесовершенная творческая Личность, обладающая безусловным самобытием, Творец инобытия.
- Инобытие (тварь, творение) – объект творчества Бога, антиномически отличающийся от Бога и пребывающий в Нем.
- Инобытийная личность – сотворенный Богом субъект, в определенном смысле (в аспекте свободного волеизъявления) независимый от Бога, допускающего, обеспечивающего и гарантирующего эту независимость.
- Свобода – главный атрибут инобытийной личности, в определенном смысле отделяющий ее от Бога.
- Энергия – пневма-логосная или гилеморфная основа Вселенной.
- Законы (логосы) – идеальные формы, оформляющие пневматический субстрат.
- Я – созерцающе-управляющий центр личности, фокус и средоточие личного бытия.

Если мы теперь посмотрим на этот перечень, то увидим, что он в явном или неявном виде связывает начальные категории между собой, то есть, по сути, образует начальную систему аксиом нашей метафизической модели.

ОФОРМЛЕНИЕ АБСОЛЮТА

Как отмечалось выше, Абсолют является живой самоформирующейся Субстанцией. Однако мы должны понимать, что об оформлении Абсолюта мы не можем практически ничего сказать на языке естественно-научного или формально-логического описания. Оформление Абсолюта является совершенно свободным и не

связано никакими законами, поскольку сами законы устанавливаются Абсолютом. Сущностное ядро Абсолюта не может быть описано дискурсивно-рациональным способом и является трансцендентным по отношению к тварной Вселенной, которая живет по законам, установленным Абсолютом. Однако сам смысл метафизического исследования состоит в попытке заглянуть в область трансцендентного. Как писал А. В. Ахутин (цитируем по⁵⁹): «Метафизика схватывается в тех логических точках, где она собственным ходом выводит к вне-логическому, в тех предельных ситуациях, где она как бы граничит со сверх-логическим. Здесь-то на этих границах и пределах и обитает философия, они-то и составляют содержание собственно философских проблем...».

Попытки заглянуть в область трансцендентного уходят корнями к Платону, которого применительно к проблеме взаимодействия Абсолюта и инобытия и интерпретации теистического догмата А. Ф. Лосев переформулировал в работах⁶⁰. Их существо состоит в том, что если мы рассматриваем Абсолют, то мы Его должны рассматривать как *единственно Сущее*, хотя даже это определение к Нему неприменимо, и по Лосеву мы Его должны рассматривать как изначальное Одно. Это Одно не может иметь частей (иначе это было бы уже не Одно) и вообще никаких признаков. Но тогда Оно есть не Сущее, а Сверхсущее, потому что его никак нельзя помыслить. Но сверхсущий Абсолют может стать Сущим. Для этого Ему надо обрести какие-то свойства, то есть оформиться. Поскольку кроме Абсолюта ничего нет, то Он будет оформлять себя Сам, то есть оформлять Свою Субстанцию в Свои же логосные формы. Это означает, как мы уже говорили выше, что Абсолют должен обладать неким управляющим (и одновременно созерцающим) Я, которое рождает Логос (Слово, Форму) и из Которого исходит Субстанция

⁵⁹ Резниченко А. И. Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 134–144.

⁶⁰ Лосев А. Ф. Диалектика мифа (дополнение к «Диалектике мифа») // Философское наследие. Т. 130. М.: Мысль, 2001; Лосев. А. Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993.

(Пневма, Дух). Таким образом, самоформирующийся Абсолют должен быть Троичным, то есть Богом Троицей. Троичность Абсолюта является, если можно так выразиться, тривиальной логической интуицией.

Итак, Абсолют начинает оформляться, и превращается из Сверхсущего в Сущее. Вернее, один аспект Его остается Сверхсущим, другой – оформленный – становится Сущим, а всё вместе синтезируется всё в тот же неизменный Абсолют. Процесс оформления Абсолюта от абсолютно однородной Субстанции ко всё более и более оформленной, во-первых, конечно же, не есть процесс во времени, во-вторых, он происходит как бы за счет Его «дробления»⁶¹ на всё более и более мелкие части, то есть образования всё более и более мелких форм. Это осуществляется за счет уменьшения его «плотности», или за счет перехода во всё менее и менее сущее состояние. Таким образом, изначально Сверхсущий Абсолют выделяет в Себе Сущую часть, далее эта часть «делится» снова на более и менее сущие части; менее сущая часть снова «делится» на более и менее сущие и т. д. Этот процесс можно продолжать бесконечно долго, а можно остановить на каком-то шаге и получить иерархическую структуру, наверху которой будут формы наибольшего масштаба, а внизу наименьшего. Эта иерархическая структура получается при оформлении Абсолюта в-Себе-и-для-Себя. Однако наука и религиозный догмат утверждают, что инобытийная Вселенная оформлялась от полей и элементарных частиц до атомов, молекул и более сложных инобытийных сущностей, то есть в обратную сторону: от мелкого масштаба к более крупному. Это означает, что полученные

⁶¹ Здесь и далее использование соматических (телообразных) аналогий представляется оправданным ввиду связи описываемых процессов с реалиями тварного мира, а также подчеркиванием наиреальности бытия Бога. Следуя богословию Православной Церкви, говорить о Боге телеснообразно (*σωματικώς*) уместно, если это заключает в себе глубокую мысль, и через свойственное нам научает тому, что выше нас. См.: Иоанн Дамаскин. Точн. излож. прав. веры. Кн. 1. Гл. 11. Григорий Богослов. Твор. Св. Отц. III, 122–123; Иоанн Златоуст, *expos*, in Ps. VII, n. 11; Митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие (по изданию 4-му, Санкт-Петербург, 1883 г.). Свято-Троицкая Православная Миссия, Т. 1. 2005. § 17. Понятие о существе Божиим: Бог есть Дух.

при «дроблении» Абсолюта структуры мелкого масштаба, которые с точки зрения современной физики представляют собой квантовые поля, лежащие на границе нетварного и тварного мира, komponуются Абсолютом в структуры всё более и более крупного масштаба. Так происходит процесс, который можно сравнить со своеобразным уплотнением полей и который обычно называется эволюцией. Его мы описывали в начале нашей работы как процесс появления новых тварных объектов⁶². Таким образом, мы естественным образом приходим к тому, что инобытийные сущности также имеют иерархическую структуру⁶³, связанную с компоновкой сущностей мелкого масштаба во всё более и более сложные структуры.

Возникновение иерархической структуры инобытийной сущности и ее связь с иерархической структурой самоформирующегося Абсолюта проще всего представить на примере проектирования и

⁶² В этой связи интересно привести цитату Семена Франка из его работы «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (М.: Изд-во АСТ; АСТ Москва; Хранитель, 2007): «...этот переход Бога в “иное, чем Бог” совершается через некое “уплотнение”, через рождение “осяземо-зримого”, фактического, “мирового” бытия из лона сверхвременно-идеальной, “прозрачно”-духовной реальности. Это есть как бы облечение незримого Бога в некую “плоть”, которая есть в отношении его нечто вроде “одеяния”, внешнего обличия и покрывала, созидаемого, как всё вообще, внутренней силой или потенцией самого Бога, но именно в качестве “иного”, чем он сам. Мир не есть ни сам Бог, ни нечто логически “иное”, чем Бог, и в этом смысле ему “чуждое” – мир есть “одеяние” Бога, “иное самого Бога” или, как говорит Николай Кузанский, *explicitatio Dei*. Мир есть “иное Бога”, в котором “раскрывается”, “выражается” Бог».

⁶³ Аналогичные подходы к иерархической структуре Вселенной достаточно широко обсуждаются в современной литературе, см., например: George F. R. Ellis. Top-Down Causation and the Human Brain // Downward Causation and the Neurobiology of Free Will, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 63–81 (Nancy Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)): «Контекст появления сложности – иерархическая структура материи и причинных отношений, характеризующихся и масштабом, и соответствующей классификацией, и языком описания для сущностей, которые явлены в каждом масштабе. Это – иерархия отношений целое-часть, которые на нижних уровнях являются физическими (одна сущность физически является частью большей сущности), но на более высоких уровнях причинные иерархии (одна сущность обеспечивает причинный контекст для другой)» (перевод авторов), в оригинале: «The context of the emergence of complexity is the hierarchical structure of matter and causal relations, characterized both by scale and by an appropriate classification and language of description for the entities that are recognized at each scale. It is a hierarchy of whole-part relations, which at the bottom levels can be seen as physical (one entity is physically a part of a larger one) but at the higher levels is a causal hierarchy (one entity provides the causal context for the other)».

изготовления какого-нибудь сложного механизма, например, автомобиля. Процесс проектирования идет как бы сверху вниз. Дизайнер сначала создает проект общего устройства, а в дальнейшем производит детализировку узлов и агрегатов вплоть до последнего винтика. В результате полный проект выглядит как своеобразная логосная матрешка, в которой более мелкие узлы содержатся в более крупных. При воплощении автомобиля в реальное изделие процесс идет в обратную сторону – снизу вверх. Сначала изготавливаются самые мелкие части, а потом они komponуются во всё более сложные узлы вплоть до сборки автомобиля целиком. На этом примере наглядно видно, что рассматриваемая иерархия есть иерархия смыслов, в которой на нижних уровнях располагаются примитивные «кванты смысла», которые затем складываются во всё более и более общие семантические конструкции. Другими словами, мы можем говорить о том, что внизу иерархии расположены синтаксические структуры, а наверху семантические, причем и те и другие представляют собой логосные формы разного масштаба общности и абстрактности. Важно отметить, что более высокий уровень логосно-смысловой иерархии ограничивает свободу нижележащего уровня, что, собственно говоря, и является основанием для того, чтобы рассматривать его как логосную форму более высокого уровня. Это положение можно проиллюстрировать следующим примером. Взятые по отдельности электрон и протон имеют большую свободу, чем те же самые электрон и протон, объединенные в атом водорода. То есть, другими словами, более сложная логосная форма ограничивает свободу нижележащих логосных форм. То же самое относится и к компоновке атомов в сложные молекулы, а молекул в более сложные образования, например, живые клетки. Так же и человек, являющийся членом общества (или Тела Христова), имеет меньшую свободу, чем отдельно взятый индивид, то есть общественные связи человека являются ограничителем его личной свободы, тем, что в работе⁶⁴ называется Тор-

⁶⁴ George F. R. Ellis. *Top-Down Causation and the Human Brain // Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 63–81 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)).

Down Causation, и тем, что, собственно говоря, и является логосной формой человеческого сообщества. Таким образом, ограничение свободы человека в обществе является абсолютно естественным с метафизической точки зрения, и именно это ограничение и является по сути основой существования самого общества, его логосной формой или причинными связями, обеспечивающими его целостность. В некотором смысле мы можем говорить о том, что человек, находящийся на более высокой иерархической ступени развития, имеет меньшую свободу выбора, чем человек менее развитый. Однако это уменьшение свободы связано с большим знанием и пониманием законов окружающего мира, что, собственно говоря, и не дает человеку совершать ошибочные действия. Это знание и видение высших законов мироздания с лихвой компенсирует кажущееся ограничение свободы.

Несмотря на описанные ограничения, свобода, как следует из аксиоматики нашей метафизической модели, является главным атрибутом тварных существ. Однако свобода тварных существ не является абсолютной, поскольку она связана неизменными во времени законами тварной Вселенной. Отсюда, как мы уже говорили выше, следует, что Бог полагает неизменный во времени и заданный уже в момент творения Вселенной мир потенциальных возможностей для всех тварных сущностей, когда-либо живших, живущих и тех, которые будут жить в будущем. Поскольку оформленный Абсолют и Вселенная имеют иерархическую структуру, описанную нами выше, то отсюда следует, что и мир потенциальных возможностей Вселенной, лежащий между сущностью Абсолюта и твари, также должен обладать похожей иерархической структурой (рис. 1).

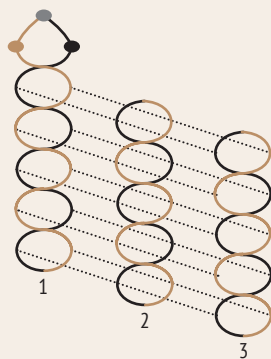


Рис. 1

Иерархическая структура Абсолюта (1), мира потенциальных возможностей (2), актуального мира (3)

Описанный мир потенциальных возможностей, который с физической точки зрения связан с потенциально-энергетическим миром квантовых полей, с богословской точки зрения является миром нетварных энергий, который, с одной стороны, уже отделен от сущностного ядра Абсолюта, с другой стороны, еще не населен актуальными тварями, наделенными своим Я и свободой. Другими словами, мир потенциальных возможностей является, по существу, частью Бога и сценой, на которой еще не появились актеры. Актеры появляются тогда, когда Бог наделяет логосно-потенциальный ступок из мира потенциальных возможностей собственным (для тварей) созерцающе-управляющим Я. В этой связи интересно отметить, что потенциальности, которые составляют основу мира нетварных энергий и мира потенциальных возможностей, как раз и связываются уравнением Шредингера с энергией тварного мира, то есть энергия и потенциальность есть две стороны одного и того же явления. В работе⁶⁵ С. С. Хоружий обсуждает метафизическую формулу «Возможность – Энергия (действие, деятельность) – Энтелехия (действительность, осуществление, осуществленность)» и указывает на то, что «эта триада может рассматриваться как базовая онтологическая структура всей европейской метафизики...». Однако он не отмечает поразительного совпадения смысла этой триады со смысловой основой современной квантовой механики, а именно с тем, что диада возможность-энергия, связанная воедино уравнением Шредингера, трансформируется в актуальность в процессе коллапса волновой функции. Другими словами, мы можем утверждать, что эта формула является законом превращения мира нетварных Божественных энергий в актуальный мир нашей Вселенной.

Обобщая коротко сказанное выше, мы можем сказать, что инобытийная Вселенная находится как бы внутри бесконечного Абсолюта, пронизана Им, состоит из Его Субстанции, оформлена

⁶⁵ Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 199.

Его логосами. Эта концепция является прямым продолжением святоотеческой православной традиции, в подтверждение чего можно было бы привести не один десяток цитат из трудов Святых Отцов, начиная с Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, заканчивая Иоанном Кронштадтским и афонскими старцами XX века Софронием, Иосифом и др. Святой праведный Иоанн Кронштадтский в своем дневнике выражает эту мысль предельно ясно и лаконично⁶⁶: «Я – в Боге и одно с Ним; я и ближний – одно в Боге!». Однако, несмотря на декларацию единства с Богом, панентеистическая концепция антиномически утверждает также, в отличие от пантеизма, одновременную обособленность твари от Бога, которая выражается в ее свободе: «Из описания Моисеева видно, что Бог захотел увидеть Свой Сообраз, Своего друга. Друг Божий не иначе возможен, как с совершенствами, подобными совершенствам Божиим. Посему Бог, сотворивши Себе друга, сотворил, так сказать, маленького Себя, в ограниченном виде, то есть сотворил такое существо, которое в некотором отношении уже не подчинено Ему; по отношению к сему творению Бог навсегда отказался от одного из прав Своих... Мы должны согласиться... на то, что такое самоограничение Воли Божией есть; что где твари свободные, там нет Божия всемогущества.

⁶⁶ Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Творения. Дневник. Т. IV. 1862. Душеполезные наставления. Познай самого себя. М.: Отчий дом, 2006.

И это есть величайший дар для человека, что Бог ради него отказался от чего-то»⁶⁷. Как мы видели выше, эта отделенность с точки зрения физики основана на признании квантовой природы инобытийных живых существ.

ЗАДАЧА О КВАНТОВОМ ИЗМЕРЕНИИ

Для того чтобы понять «физический смысл», если угодно, утверждения о квантовой природе тварной свободы, рассмотрим для начала так называемую задачу о квантовом измерении, которая позволяет взглянуть на человека как на квантовый объект (субъект). Смысл этой задачи, как известно, состоит в том, что измерение параметров квантового микрообъекта при помощи макроскопического прибора заканчивается изменением квантового состояния мозга наблюдателя, производящего наблюдение за частицей посредством прибора. Существует достаточное количество разнообразных физических моделей процессов квантового измерения (см., например, обзорную работу⁶⁸), однако ни одна из них не яв-

⁶⁷ Сочинения Иннокентия Херсонского. Т. 2. Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2000. Интересно отметить, что в этой цитате Иннокентий Херсонский говорит о самостоятельности и свободе твари, хотя в других местах антиномически утверждает единство Бога и мира: «В самом деле, какая цель мира? В Боге ли она, или вне Его? Повидимому, она должна быть вне Бога? Он есть существо самодовольное и всесовершенное. По сему же самому Он и не может ничего предполагать вне Себя, ибо иначе Он не мог бы называться таким существом. Итак, должно утверждать то, что, как Бог существует от Себя и для Себя, так и мир существует от Него и для Него. Да и что мог бы предположить Бог вне Себя, когда Священное Писание ясно говорит, что все твари произошли уже после? Апостол Павел представляет нам единственное место, доказывающее, что цель мира не вне Бога, а в Боге. В Послании к Евр., гл. 2, он говорит, что всё через Него, из Него и для Него», «...откровение решительно утверждает, что жизнь мира – житие в Боге. Мысль эта нужна для религии, и потому она во многих местах Писания выражается с силою». Посл. к Евр. 1, 3: «Нося всяческая глаголом силы Своея». Как светло и ясно выражает Священное Писание глубокие метафизические истины! Посл. К Евр. 11, 3; Еванг. от Мат. 6, 26; Деян. 14, 17. Посл. к Кол. 1, 17: «Всяческая в Нем состоится».

⁶⁸ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007.

ляется на сегодняшний день общепринятой. Сложность описания процесса квантового измерения связана в первую очередь с тем, что он включает в себя как минимум две системы: элементарную частицу и макроскопический прибор. При этом если для описания элементарной частицы можно использовать стандартный аппарат квантовой механики, то использовать его для описания макроскопического прибора практически невозможно из-за большого количества микрочастиц, принимающих участие в образовании макробиора. По сути дела, проблема квантового измерения сводится к вопросу перехода от квантовой механики к классической, тому вопросу, который до сих пор обсуждается в научной литературе и не является решенным до конца (см., например⁶⁹). Дополнительная сложность возникает, если мы примем во внимание тот факт, что процесс квантового измерения заканчивается в мозгу (или сознании) экспериментатора, проводящего измерения. В такой постановке задача перестает быть чисто физической и переходит в разряд метафизических. Мы начнем анализ ситуации с обсуждения результатов работ⁷⁰. Основные предпосылки представленного в них подхода, позволяющие уйти от последовательного рассмотрения ситуации с использованием уравнения Шредингера для составной системы частица-прибор, рассмотрены в работах⁷¹. В них рассматривается квантовая частица S , которая может находиться в двух состояниях – a и b . Тогда волновая функция частицы может быть записана в виде:

$$|\psi\rangle = \alpha|S_a\rangle + \beta|S_b\rangle. \quad (1)$$

⁶⁹ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. 1994. С. 449–530.

⁷⁰ Менский М. Б. Успехи физических наук. 2000. Т. 170. С. 631; Панов А. Д. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 447; Менский М. Б. Успехи физических наук. 1998. Т. 168. № 9. С. 1017–1035.

⁷¹ Менский М. Б. Успехи физических наук. 1998. Т. 168. № 9. С. 1017–1035; Erich Joos, The Emergence of Classicality from Quantum Theory // The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Edited by Philip Clayton and Paul Davies, Oxford University Press, 2006. P. 53–78.

Далее предполагается, что данная частица взаимодействует с макроскопическим прибором D , который до измерения находится в состоянии D_o . Затем делается главное предположение, которое, собственно говоря, и позволяет провести квантовую логику для решения данной задачи. Суть этого предположения состоит в том, что рассматривается взаимодействие особого рода⁷²: «Взаимодействие двух систем называется измерением в том случае, когда оно ведет к специфической корреляции этих систем, так что нужная информация о состоянии одной из них записывается в состоянии другой. В нашем случае взаимодействие двух подсистем должно переводить состояние $|S_a\rangle |D_o\rangle$ составной системы в $|S_a\rangle |D_a\rangle$, а состояние $|S_b\rangle |D_o\rangle$ – в $|S_b\rangle |D_b\rangle$. Тогда по состоянию прибора после измерения можно судить о состоянии измеряемой системы» (в данной цитате мы изменили только символы состояний для того, чтобы они соответствовали нашему дальнейшему изложению). Таким образом, считается, что система микрочастица-прибор в процессе измерения должна изменить свое состояние следующим образом:

$$|\psi\rangle |D_o\rangle = (\alpha|S_a\rangle + \beta|S_b\rangle)|D_o\rangle \rightarrow \alpha|S_a\rangle |D_a\rangle + \beta|S_b\rangle |D_b\rangle. \quad (2)$$

Понятно, что данный подход представляется не строгим, а скорее модельным. Именно поэтому он не является общепризнанным и подвергается критике в ряде работ (см., например, работу⁷³). Однако, несмотря на все допущения, принятые при выводе соотношения (2), данный метод позволяет схватить основные черты процесса квантового измерения. Именно поэтому мы и будем в дальнейшем строить наше рассмотрение процессов взаимодействия квантовых объектов на основании данной модели. Отметим также, что, несмотря на кажущиеся различия, этот подход близок к развиваемому в работе⁷⁴, поскольку формулу (2) можно трактовать как усиление

⁷² Менский М. Б. УФН. 1998. Т. 168. № 9. С. 1017–1035.

⁷³ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007.

⁷⁴ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // УФН. 1994. Т. 164. № 5. С. 449–530.

одной из альтернатив квантовой флуктуации посредством неравновесной системы, которой является измерительный прибор, выводящий микрофлуктуацию на макроуровень.

Следующим шагом в решении задачи квантового измерения, который позволит нам приблизиться к загадке человеческого сознания, будет включение в рассмотрение экспериментатора, проводящего эксперимент. Смысл этого шага будет связан с тем, что мы будем считать, что в процессе наблюдения за прибором экспериментатор вступает во взаимодействие с ним так, что изменение состояния прибора будет сопровождаться соответствующим изменением состояния мозга экспериментатора. Тогда, руководствуясь результатами работы⁷⁵ и по аналогии с предыдущим, мы можем записать для состояния мозга M :

$$(\alpha|S_a\rangle|D_a\rangle + \beta|S_b\rangle|D_b\rangle)|M_o\rangle \rightarrow (\alpha|S_a\rangle|D_a\rangle|M_a\rangle + \beta|S_b\rangle|D_b\rangle|M_b\rangle). \quad (3)$$

В работе⁷⁶ показано, что редуцированная матрица плотности мозга наблюдателя будет иметь вид:

$$\rho M = |\alpha|^2 |M_a\rangle\langle M_a| + |\beta|^2 |M_b\rangle\langle M_b|. \quad (4)$$

Формула (4) означает, что мозг наблюдателя может находиться в двух состояниях, отвечающих за наблюдение двух различных состояний микрочастицы S . Причем вероятности нахождения мозга в различных состояниях равны соответствующим вероятностям нахождения микрочастицы в двух различных состояниях до измерения⁷⁷. Несмотря на то, что данный подход в работе⁷⁸ связывается с теорией декогеренции, полученный вывод согласуется

⁷⁵ Панов А. Д. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 447.

⁷⁶ Панов А. Д. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 447.

⁷⁷ Панов А. Д. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 447.

⁷⁸ Панов А. Д. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 447.

со стандартной (объективной) копенгагенской интерпретацией⁷⁹, смысл которой состоит в том, что если микрочастица оказалась в состоянии S_a в процессе измерения с вероятностью $|\alpha|^2$, то и мозг окажется в состоянии M_a тоже с вероятностью $|\alpha|^2$, а если микрочастица оказалась в состоянии S_b в процессе измерения с вероятностью $|\beta|^2$, то и мозг окажется в состоянии M_b тоже с вероятностью $|\beta|^2$. То есть переход микрочастицы в одно из состояний S_a или S_b с неизбежностью приведет к переходу измерительного прибора и мозга в соответствующее конечное состояние, и мы можем считать, что коллапс волновой функции микрочастицы инициирует коллапс волновой функции всей системы и мозга в частности. Инициировать срабатывание прибора частица может в том случае, когда прибор представляет собой неравновесную макроскопическую систему, усиливающую квантовую флуктуацию частицы, в полном соответствии с результатами работы⁸⁰. Проводя логику нашей метафизической модели до конца, мы утверждаем, что заключительная часть процедуры измерения связана с тем, что измененное под воздействием прибора состояние мозга как бы изнутри наблюдает внефизическое Я экспериментатора, которое в этом случае никак не влияет на физические процессы в системе частица-прибор-мозг.

Существуют, однако, и другие интерпретации данной задачи. Одна из наиболее экзотических и одновременно наиболее обсуждаемых называется интерпретацией Эверетта-Уилера (см., например, обзорные работы⁸¹). В ней акцент делается на том, что согласно

⁷⁹ Здесь под традиционной копенгагенской интерпретацией мы понимаем ее объективную версию, берущую начало с работ В. А. Фока и Л. Д. Ландау и впоследствии поддержанную В. Л. Гинзбургом и Б. Б. Кадомцевым. Сравнение объективной копенгагенской интерпретации с субъективной версией Гейзенберга и фон Неймана будет проведено ниже.

⁸⁰ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. № 5. С. 449–530.

⁸¹ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007; Менский М. Б. Успехи физических наук. 2000. Т. 170. С. 631.

основополагающему уравнению квантовой механики – уравнению Шредингера, квантовая система эволюционирует, вообще говоря, без квантовых скачков, то есть все альтернативы, единожды возникнув, существуют во все последующие моменты времени. При этом считается, что каждой альтернативе соответствует свой актуальный мир (подчеркнем – актуальный, а не потенциальный), в котором присутствует своя частица, свой прибор и свой наблюдатель. Кроме того, постулируется, что наблюдатель в процессе осознания результата измерения выбирает определенный мир из того множества, которое дается уравнением Шредингера. Понятно, что такой подход нельзя рассматривать всерьез, хотя бы потому, что в такой ситуации мы должны были бы иметь ветвящиеся актуальные миры, в которых должны множиться и наши тела, и наши Я, что противоречит и здравому смыслу, и экзистенциальной очевидности единственности нашего существования. По поводу данной интерпретации в работе⁸², опубликованной в рамках дискуссии о роли сознания в квантовой механике, А. М. Пилан пишет: «Обращение к множественности миров, выстраиваемых сознанием, т. е. по существу к философскому солипсизму... свидетельствует уже как будто о совсем отчаянном здесь положении».

Кроме описанной выше стандартной копенгагенской интерпретации процесса квантового измерения и интерпретации, основанной на модели Эверетта-Уилера, существуют и другие менее распространенные модели, обзор которых можно найти, например, в работе⁸³ и в упоминаемой выше дискуссии, проводившейся в 2000–2005 годах на страницах российского журнала «Успехи физических наук». Одна из них изложена Р. С. Нахмансоном в работе⁸⁴ и сводится к тому, что сами частицы обладают сознанием и свободой в выборе своего актуального состояния из множества потенциаль-

⁸² Пилан А. М. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 444.

⁸³ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007.

⁸⁴ Нахмансон Р. С. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 441.

но возможных. В этой работе говорится следующее: «Элементарные частицы сами обладают сознанием... Он (коллапс волновой функции) происходит не в реальном пространстве, как принято часто думать, а в сознании частицы...». Развивая эту мысль, автор делает довольно экстравагантное утверждение о том, что частицы являются некой древней цивилизацией, обладающей настолько развитым сознанием, что с этой цивилизацией можно вступить в диалог. Несмотря на столь неожиданную форму представления этой идеи, она заслуживает внимания. Действительно, случайный выбор альтернатив частицей, который постулируется в копенгагенской интерпретации, по сути никак не отрицает наличия сознания у частицы (микросознания в пределах волновой функции), и мы вправе считать, что частица сама осуществляет осознанный выбор, который нам представляется случайным. Однако представление о совокупности частиц как о разумной цивилизации является, наверное, слишком надуманным.

В заключение этого раздела отметим, что традиционная копенгагенская интерпретация, как ни странно, довольно близка к упомянутой выше экстравагантной многомировой интерпретации Эверетта, при условии, что мы примем во внимание различие актуального мира и мира потенциальных возможностей. Действительно, несмотря на то, что в процессе квантового измерения (см. формулу 3) происходит выбор альтернатив в актуальном мире, в неизменном во времени мире потенциальных возможностей остаются обе альтернативы, точно так же как и в интерпретации Эверетта. Однако в традиционной интерпретации выбор актуальных альтернатив осуществляется случайным образом, а «инициатором» этого выбора является частица, которая воздействует на прибор и через него на наблюдателя. Это позволяет уйти от существования параллельных квазиактуальных миров и сохранить объективность природных явлений. При этом, конечно, мы должны понимать, что квантовая механика остается справедливой для мира потенциальных возможностей, который приобретает такую же метафизическую объективность, как и актуальный мир в классической физике.

ЗАДАЧА О КВАНТОВОМ ВОЗДЕЙСТВИИ И СВОБОДА ВОЛИ

Возвратимся теперь снова к объективной копенгагенской интерпретации и задаче о квантовом измерении. Рассматривая соотношения (1–4), мы должны констатировать, что мы не можем однозначно сказать, что является причиной выбора нового актуального состояния микрочастицы: произошел ли этот выбор случайным образом или частица сама осознанно выбрала данную квантовую альтернативу. Более того, мы можем с такой же достоверностью утверждать, что выбор осуществил всемогущий Абсолют, который таким образом управляет своим инобытием. Проблема определения того инициатора, который осуществляет выбор альтернатив, в данной постановке задачи довольно проблематична. Однако мы можем сформулировать другую задачу, в которой определение инициатора коллапса ВФ будет выглядеть более понятным.

Прежде чем перейти к этой задаче, обратим внимание на то, что в представленном выше рассмотрении задачи о квантовом измерении частица, макроприбор и человек рассматриваются как квантовые объекты, для описания которых применяется обычный аппарат квантовой механики. Эта традиция восходит к Шредингеру, который рассмотрел так называемый парадокс «кота Шредингера» (см., например, работу⁸⁵), описывающий по сути несколько модифицированную задачу о квантовом измерении. Тот факт, что мы можем применять для описания человека обычный аппарат квантовой механики, позволяет сформулировать задачу о квантовом воздействии, которая может прояснить важные метафизические вопросы, связанные с интерпретацией квантовой механики.

⁸⁵ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007; Менский М. Б. Успехи физических наук. 2000. Т. 170. С. 631.

Смысл сформулированной нами задачи о квантовом воздействии⁸⁶ сводится к тому, что мы рассматриваем воздействие экспериментатора на квантовую частицу S при помощи некоего макроскопического прибора, который мы обозначим буквой B , чтобы не путать его с прибором D из задачи о квантовом измерении. К примеру, исследователь может подать на электрон положительное или отрицательное напряжение, включая тот или иной тумблер прибора B . Естественно считать, что принятие решения о подаче напряжения связано с изменением состояния мозга, который впоследствии формирует двигательный импульс. Тогда по аналогии с прямой задачей мозг до принятия решения можно рассматривать в двух состояниях M_a и M_b , где M_a – состояние мозга, соответствующее принятию решения о подаче положительного напряжения, а M_b – состояние мозга, соответствующее принятию решения о подаче отрицательного напряжения. При этом состояние системы мозг-прибор-микрочастица можно по аналогии с (1) записать в виде:

$$|\Psi_o\rangle = (\alpha|M_a\rangle + \beta|M_b\rangle)|B_o\rangle|S_o\rangle. \quad (5)$$

Здесь предполагается, что экспериментатор с вероятностью $|\alpha|^2$ подает положительное напряжение, а с вероятностью $|\beta|^2$ отрицательное, включая соответствующий тумблер. Кроме того, мы считаем, что тело экспериментатора описывается некоторой волновой функцией или вектором состояния. Волновая функция тела экспериментатора (тело есть мозг плюс остальное тело) определяет мир потенциальных возможностей экспериментатора как вероятность совершения им того или иного действия, однако, согласно логике нашей тринитарной метафизической модели, сам выбор альтернатив осуществляет внефизическое Я экспериментатора, которое и проявляет в этом акте свои волевые потенции. В то же самое время вероятность выбора альтернатив зависит от различных

⁸⁶ Соловьёв Н. А. Религиозно-философские и естественно-научные основания российского консерватизма // Современный российский консерватизм. М.: НП-Принт, 2011. С. 49–76; Соловьёв Н. А. Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 172–180; Соловьёв Н. А. Актуальные вопросы метафизики // Метапарадигма. Вып. 1. СПб.: НП-Принт, 2013. С. 57–84.

факторов, действующих в физическом мире. Если, например, экспериментатор сидит боком к прибору, то ему будет неудобно нажимать один из тумблеров, а это означает, что вероятность нажатия на один из тумблеров будет ниже. Экспериментатор может быть занят каким-то другим делом, например, разговором с симпатичной лаборанткой. Тогда, вероятнее всего, выше будет вероятность нажатия на тот тумблер, который находится со стороны лаборантки. Таким образом, мы считаем, что созерцающе-управляющее Я экспериментатора выбирает различные альтернативы с различной вероятностью, однако после принятия решения передача команды от Я к телу будет происходить не вероятностным образом, а строго детерминировано. Точнее, даже надо говорить не о передаче команды от Я к телу, а о действии Я внутри нераздельной троичной монады Я – гиле-морфное тело. Рассматривая выбор альтернатив в мире потенциальных возможностей, мы должны понимать, что Я не всегда выбирает наиболее вероятную из них, а может выбрать и достаточно маловероятное действие. Именно поэтому мы никогда не можем предсказать точно действия другого человека, они имеют для нас вероятностный характер. Кроме того, даже если мы будем наблюдать за своими собственными действиями, то мы увидим, что обычно мы рассматриваем различные альтернативы, а затем актуализируем какую-нибудь одну из них, причем она, как всем нам хорошо известно, не всегда бывает самой разумной или, другими словами, наиболее вероятной.

Отметим, что наиболее сильным возражением против модели «квантового сознания» является то, что состояние мозга, являющегося макрообъектом, подвергается очень быстрой декогеренции, то есть распаду суперпозиционного состояния, см., например, работу⁸⁷. Оценка времени декогеренции состояния нейрона, приведенная в этой работе, дает времена порядка 10^{-20} с. Однако это не означает,

⁸⁷ Erich Joos. *The Emergence of Classically from Quantum Theory // The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*; Edited by Philip Clayton and Paul Davies, Oxford University Press, 2006. P. 53-78.

что внутри мозга или нейрона не могут находиться микрочастицы в суперпозиционном состоянии. Так, например, возбужденные атомы, в том числе и находящиеся внутри макроскопического тела, как известно, находятся в суперпозиции возбужденного и невозбужденного состояния⁸⁸. При этом время жизни возбужденного состояния микрочастицы может значительно превосходить время декогеренции того макроскопического тела, в котором эта частица находится. Достаточно рассмотреть классический пример того, что в лазерном активном элементе из неодимового стекла существуют ионы неодима в возбужденном метастабильном состоянии со временем жизни 0,7 мс, которое на много порядков больше времени декогеренции активного элемента. Кроме того, известны классические примеры суперпозиционных состояний молекул красителей (например, молекулы фуксина в двух различных конформационных состояниях), которые могут существовать в растворах и твердом состоянии (см., например, обзор⁸⁹, где приводится достаточно подробная аргументация возможности существования суперпозиционных квантовых состояний в мозгу). Это означает, что в мозгу или нейроне всегда могут присутствовать, по меньшей мере, микрочастицы в суперпозиционном состоянии, которое может служить затравкой для квантовой флуктуации, усиливаемой в неравновесной среде, которой является мозг (как часть неравновесной системы под названием человек). Эффект усиления квантовых флуктуаций в неравновесной среде достаточно подробно описан

⁸⁸ «Распад нестабильной квантовой системы (например, радиоактивного атома) подчиняется вероятностному экспоненциальному закону. За время, много большее, чем период полураспада, распад заведомо произойдет. Это значит, что за такое время состояние $|\psi_1\rangle$, описывающее нераспавшийся атом, перейдет в состояние $|\psi_2\rangle$, описывающее распавшийся атом и продукты его распада. В любой же промежуточный момент времени состояние нестабильного атома описывается как суперпозиция $c_1|\psi_1\rangle + c_2|\psi_2\rangle$ нераспавшегося и распавшегося атома (коэффициент c_1 убывает, а c_2 возрастает с течением времени)». Менский М. Б. Успехи физических наук. 2000. Т. 170. С. 651.

⁸⁹ Панов А. Д. Технологическая сингулярность, теорема Пенроуза об искусственном интеллекте и квантовая природа сознания // Метафизика. 2013. № 3 (9). С. 141–188.

в работе⁹⁰. Таким образом, состояния мозга M_a и M_b в формуле (5) можно рассматривать как квазиклассические состояния, соответствующие различным суперпозиционным состояниям P_a и P_b затравочной микрочастицы, то есть:

$$(\alpha|P_a\rangle + \beta|P_b\rangle)|M_o\rangle \rightarrow \alpha|M_a\rangle + \beta|M_b\rangle.$$

Однако состояния мозга M_a и M_b могут и сами по себе находиться в суперпозиционном состоянии, как это предполагается, например, в работах Р. Пенроуза⁹¹. Вопрос существования суперпозиции макросостояний мозга является достаточно дискуссионным, поэтому версия, связанная с усилением квантовых флуктуаций микрочастиц мозга, является более убедительной и надежной.

Ситуация с усилением флуктуаций в мозгу по сути ничем не отличается от усиления квантовой флуктуации неравновесным прибором в формуле (2) в задаче о квантовом измерении. Отметим, что наше рассмотрение, в котором различные состояния мозга возникают из квантовых флуктуаций, по смыслу совпадает с двухуровневой моделью сознания, в которой процесс принятия решений рассматривается состоящим из двух стадий: на первой стадии происходит случайная генерация альтернатив в *Micro Mind*, а на второй стадии их осознанная селекция и воплощение в реальное действие при помощи *Macro Mind*: «Если *Micro Mind* есть случайный генератор часто возникающих нелепых и абсурдных возможностей, взаимодополнительный *Macro Mind* есть макроскопическая структура, настолько большая, что квантовые эффекты в ней становятся незначительными. Это критический аппарат, который производит

⁹⁰ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. № 5. С. 449–530.

⁹¹ Пенроуз Р. Тени разума: в поисках науки о сознании. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005; Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007.

адекватные детерминистические решения на основании качественных и количественных характеристик»⁹².

Когда мы говорим о затравочных квантовых флуктуациях, усиливаемых впоследствии мозгом, уместно поставить вопрос об источнике этих флуктуаций. Для ответа на него вспомним, что основными ритмами функционирования мозга являются α -, β -, γ - и δ -ритмы с частотами, лежащими в диапазоне от 1 Гц до 50 Гц и более (см., например, работу⁹³). Если считать, что источник флуктуаций в мозгу имеет квантовую природу, а также учитывая, что энергетические интервалы между соседними квантовыми уровнями уменьшаются с увеличением размера квантовой системы, можно поставить вопрос о размере квантовой системы, имеющей характерные частоты переходов между энергетическими уровнями в диапазоне 1–50 Гц. Оценить размеры такой системы можно исходя из известной формулы для плотности состояний фононов⁹⁴:

$$\frac{dN}{dE} = \frac{VE^2}{2\pi^2(c\hbar)^3},$$

где E – энергия уровня, dE – интервал энергий, на который приходится dN квантовых уровней, N – число уровней с энергией меньше, чем E , V – объем системы, c – скорость звука (в полимерах) $\sim 2 \cdot 10^5$ см/с. Учитывая тот факт, что наиболее заселенными оказываются уровни с энергией, не превышающей тепловую энергию $E = \kappa T \sim 300 K \sim 0,025$ эВ, можно получить зависимость

⁹² Robert O. Doyle. The Two-Stage Model to the Problem of Free Will. How Behavioral Freedom in Lower Animals Has Evolved to Become Free Will in Humans and Higher Animals // Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience (Antoine Suarez, Peter Adams (Eds.)), Springer New York Heidelberg Dordrecht London, Springer Science+Business Media. LLC 2013. P. 235–254.

⁹³ S. J. van Albada, P. A. Robinson. Relationships between electroencephalographic spectral peaks across frequency bands, Front. Hum. Neurosci. 04 March 2013.

⁹⁴ Зегря Г. Г., Перель В. И. Основы физики полупроводников. М.: Физматлит, 2009.

частоты перехода между соседними уровнями $\Delta\nu$ при $dN = 1$ от размера системы $V = L^3$:

$$\Delta\nu = \frac{1}{4\pi} \frac{(c/L)^3}{v^2}, \text{ где } \nu = E/h = 6 \cdot 10^{12} \text{ Гц.}$$

Отсюда получим для характерных частот квантовых переходов 1–50 Гц, соответствующих наиболее интенсивным полосам генерации головного мозга, размер генерирующей квантовой системы порядка единиц мкм, что приближается к минимальному размеру нейрона мозга⁹⁵.

Таким образом, оценки показывают, что нейрон можно рассматривать как квантовый объект, генерирующий сигналы с характерными частотами работы мозга. В принципе, нет никаких ограничений для того, чтобы нейронная сеть, состоящая из связанных между собой нейронов, образовала некий аналог квантового генератора. Для этого необходимо, чтобы существовали какие-то механизмы очистки нижнего рабочего уровня квантовой системы под названием нейрон, и, следовательно, возникновения инверсной населенности ансамбля нейронов, включенных в данную нейронную сеть. Надо, конечно, отметить, что поскольку расстояния между квантовыми уровнями нейрона оказываются очень незначительными, то поведение отдельного нейрона и нейронных сетей очень похоже на классическое, что, собственно говоря, и подтверждается возможностью построения классических моделей нейронных сетей (см., например, работу⁹⁶).

Вернемся, однако, снова к рассматриваемой задаче о квантовом воздействии. Будем считать, что состояние мозга экспериментатора, возникшее из усиленной квантовой флуктуации отдельного нейрона, начинает коррелировать с прибором. То есть:

⁹⁵ Оценки проведены д. ф.-м. н., проф. Т. А. Вартаняном.

⁹⁶ Чижов А. В. Математические модели ионных каналов, нейронов и нейронных популяций // От нейрона к сознанию / Под ред. И. Ю. Павлова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2009. С. 191.

$$\begin{aligned} & (\alpha|M_a\rangle + \beta|M_b\rangle)|B_o\rangle|S_o\rangle \rightarrow \\ & (\alpha|M_a\rangle|B_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle)|S_o\rangle. \end{aligned} \quad (6)$$

На следующем этапе происходит корреляция состояния прибора с состоянием микрочастицы, на которую воздействует прибор. То есть частица начинает реагировать на подачу положительного или отрицательного напряжения:

$$\begin{aligned} & (\alpha|M_a\rangle|B_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle)|S_o\rangle \rightarrow \\ & (\alpha|M_a\rangle|B_a\rangle|S_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle|S_b\rangle). \end{aligned} \quad (7)$$

По аналогии с предыдущим рассмотрением формула (7) означает, что частица с вероятностью $|\alpha|^2$ будет находиться под положительным напряжением и будет вынуждена реагировать на это, а с вероятностью $|\beta|^2$ под отрицательным. Здесь, однако, мы не можем утверждать, что частица перейдет в соответствующие состояния a или b с вероятностями $|\alpha|^2$ и $|\beta|^2$, поскольку очень трудно найти свободную микрочастицу, не взаимодействующую с другими объектами. Впрочем, это же относится и к задаче о квантовом измерении, в которой экспериментатор также может отвлекаться от процесса измерения под воздействием, например, другого человека, что ставит под сомнение формулу (4).

Резюмируя вышесказанное, мы можем утверждать, что процесс воздействия экспериментатора на частицу является, в сущности, неким аналогом процесса измерения, в котором уже микрочастица измеряет состояние мозга экспериментатора. Однако при всей схожести прямой и обратной задач они имеют различную экспериментальную и метафизическую окраску. В прямой задаче о квантовом измерении речь идет о процессе, в котором наблюдатель косвенным образом фиксирует состояние микрообъекта. В обратной задаче о воздействии рассматривается ситуация, в которой инициатором процесса является экспериментатор, который одновременно может наблюдать за самим собой как квантовым объектом «изнутри». Таким образом, обратная задача приобретает другой метафизический смысл, и вопрос о коллапсе волновой функции

сводится к вопросу о наличии свободы воли у экспериментатора. Действительно, вполне разумно считать, что экспериментатор, принимая решение о нажатии того или иного тумблера (подаче положительного или отрицательного напряжения), сам инициирует соответствующие движения своего тела, то есть, с точки зрения квантовой механики, осуществляет коллапс волновой функции своего тела, в полном соответствии с той логикой, которую мы развивали применительно к задаче о квантовом измерении. Движение, связанное с нажатием тумблера и инициированное нефизическим Я, приводит в действие цепочку причинно-следственных связей, результатом которых оказывается подача напряжения на микрочастицу. Таким образом, рассмотрение задачи о воздействии проясняет некоторые вопросы, связанные со свободой воли и коллапсом волновой функции, а именно, мы считаем, что признание существования у человека свободы воли с неизбежностью ведет к признанию возможности выбора квантовых альтернатив⁹⁷ и коллапса волновой функции собственного тела, которая начинается, по всей видимости, с коллапса волновой функции какой-нибудь затравочной микрочастицы (или группы микрочастиц, например, нейронов). Наблюдая за собой изнутри своего собственного тела, которое является квантовым объектом, наше Я видит различные

⁹⁷ Аналогичные интуиции, хотя и в существенно менее проработанном виде, высказываются в работе: Christof Koch. *Free Will, Physics, Biology, and the Brain // Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 31–52 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)): «Таким образом, максимальная свобода, предоставленная рассудку, является незначительным выбором среди квантовых возможностей. Это предполагает, что предпочтение одного квантового случая другому будет иметь место в мозгу и не смыто тепловыми колебаниями, которые существенны в биологии при средних температурах, где существует жизнь. Это также предполагает, что у рассудка есть средства для выбора одного результата, а не другого. Мы не знаем, находится ли это в пределах возможного. Но, по крайней мере, это не может быть исключено» (перевод авторов). В оригинале цитата выглядит следующим образом: «So the maximal freedom afforded to the conscious mind is an impoverished choice among quantum possibilities. This presupposes that choosing one quantum event over another quantum event will make a difference to the brain and is not washed out by the thermal fluctuations that are such a hallmark of biology at the balmy temperatures where life exists. It also supposes that the conscious mind had the means to somehow select one outcome over another. We do not know whether this is even within the realm of the possible. But at least it cannot be ruled out».

квантовые альтернативы мира потенциальных возможностей до совершения действия. После совершения действия мы не можем наблюдать суперпозиции различных квантовых состояний. Так, например, в рассмотренном выше примере Я экспериментатора видит суперпозицию состояний своего тела и прибора в потенции, в собственном мире потенциальных возможностей. То есть до актуализации состояния он воспринимает его в виде:

$$|\Psi\rangle = \alpha|M_a\rangle|B_a\rangle + \beta|M_b\rangle|B_b\rangle, \quad (8)$$

а после актуализации он будет воспринимать одно из реализованных состояний

$$|\Psi_a\rangle = |M_a\rangle|B_a\rangle \text{ или } |\Psi_b\rangle = |M_b\rangle|B_b\rangle. \quad (9)$$

Отметим, что в нашем подходе к вопросу о взаимодействии Я и энергичного тела нет нарушения закона сохранения энергии, поскольку внефизическое Я не совершает работы в физическом мире, а лишь выбирает квантовые альтернативы, так же как в объективной копенгагенской трактовке это делает безличный и всемогущий случай. Подчеркнем также, что при рассмотрении задачи о воздействии экспериментатора на микрочастицу не нарушается и вероятностный дух квантовой механики. Действительно, может показаться, что после нажатия экспериментатором тумблера и подачи напряжения на частицу она со стопроцентной вероятностью окажется в состоянии, соответствующем подаче напряжения, например, совершит квантовый скачок на один из электродов. Однако на самом деле здесь нет нарушения вероятностного характера процесса, поскольку электрон всегда взаимодействует с окружением и имеет возможность совершать квантовые скачки в различные состояния с различными отличными от нуля вероятностями. Подача напряжения на электрон изменит мир потенциальных возможностей электрона. У него появится возможность совершить скачок на электрод, причем эта возможность будет тем больше, чем больше будет поданное напряжение. Увеличивая напряжение, экспериментатор увеличивает вероятность попадания электрона именно на

электрод, а не в какое-нибудь другое состояние. Кроме того, надо иметь в виду, что вероятностный характер поведения электрона сказывается не только в выборе места следующего скачка, но и в выборе конкретного момента для его осуществления.

Сравнивая задачу о квантовом измерении и квантовом воздействии, мы можем сказать, что в первом случае квантовую флуктуацию микрочастицы усиливает неравновесный макроприбор, а во втором случае флуктуацию находящейся в мозгу микрочастицы (или нейрона) усиливает неравновесная система под названием мозг. Разница этих двух случаев заключается в том, что при квантовом измерении частица выбирает одну из альтернатив случайно (или по команде Абсолюта – нам это не известно), а при осознанном действии человек осуществляет в своем мозгу выбор квантовых альтернатив затравочной частицы, которые впоследствии усиливаются и приводят к изменению макросостояния мозга и тела.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КВАНТОВЫХ ОБЪЕКТОВ

В общем случае задачи о квантовом измерении и квантовом воздействии не могут рассматриваться отдельно. Обе задачи вытекают из рассмотрения запутанного состояния $|S\rangle|D\rangle|M\rangle$, где частица S взаимодействует с мозгом экспериментатора M посредством прибора D . Такая обобщенная задача вообще не может трактоваться только как задача об измерении или о воздействии, поскольку для любого измерения экспериментатор готовит экспериментальную установку, то есть по сути уже воздействует на частицу, увеличивая вероятность ее взаимодействия с прибором.

На качественном уровне такое взаимодействие экспериментатора и частицы можно понять, рассмотрев мысленный эксперимент. Допустим, экспериментатор может манипулировать неким миниатюрным электродом, имеющим положительный заряд. Пусть он имеет возможность двигать электрод по направлению к электрону,

который находится в определенном (с квантовой точностью) положении, например, в связанном состоянии внутри какого-нибудь объекта. Приближая электрод к электрону, экспериментатор увеличивает напряженность электрического поля между электродом и электроном, тем самым увеличивая вероятность скачка электрона на электрод. Допустим, экспериментатор приблизил электрод достаточно близко к электрону, а напряжение на электроде достаточно для того, чтобы вероятность его скачка на электрод была отлична от нуля. Тогда задачу можно рассматривать как классическую задачу об измерении, в которой экспериментатор получает информацию об электроне. Однако если напряжение на электроде не слишком высокое, то мы должны понимать, что электрон совершит скачок через некоторый промежуток времени, который будет тем больше, чем меньше будет напряженность электрического поля между электроном и электродом. То есть пододвинув электрод к электрону, экспериментатор ждет ответа от электрона. Если ответа нет и электрон не совершает скачок, экспериментатор может уменьшить расстояние, увеличивая вероятность скачка электрона. Проводя последовательность таких действий, экспериментатор получит ситуацию, в которой электрон всё-таки совершит скачок на электрод за время ожидания взаимодействия. То есть мы, в сущности, плавно перешли от задачи о воздействии к задаче об измерении или, другими словами, мы качественно рассмотрели задачу о взаимодействии, в которой уже достаточно сложно понять, какая из взаимодействующих сторон является инициатором перехода всей системы в новое состояние⁹⁸. Эту задачу можно рассматривать как задачу о взаимодействии двух тварных сущностей. При этом мы можем считать, что коллапс волновой функции

⁹⁸ Здесь мы пришли к тому, что эксперимент по квантовому измерению должен обязательно включать в себя стадию подготовки (то есть действие экспериментатора), на что обращается внимание в работах: Фок В. А. Квантовая физика и строение материи // Успехи физических наук. Т. 62. С. 461; Фок В. А. Критика взглядов Бора на квантовую механику // Философские вопросы современной физики / Под. ред. И. В. Кузнецова, М. Э. Омеляновского. М.: Госполитиздат, 1958; Henry P. Stapp, Free Will; [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://philpapers.org/rec/STAFW>

своего тела экспериментатор осуществляет сам вследствие наличия у него свободы выбора. Однако по поводу коллапса волновой функции микрочастицы мы можем по-прежнему строить догадки и считать, что он осуществляется либо самой частицей, аналогично работе⁹⁹, либо всемогущим Абсолютом, осуществляющим таким образом управление тварной Вселенной.

Попробуем теперь развить наш подход к рассмотрению взаимодействующих квантовых систем. Рассмотрим, например, экспериментатора, который воздействует на наблюдателя при помощи некоего макроскопического предмета. Воздействие может быть разным. Допустим, экспериментатор \mathcal{E} кидает в наблюдателя H какой-нибудь легкий предмет, например, фантик Φ . Тогда по аналогии с рассмотренными выше задачами мы можем рассмотреть взаимодействующую систему

$$\begin{aligned} & (\alpha|\mathcal{E}_a\rangle + \beta|\mathcal{E}_b\rangle)|\Phi_o\rangle|H_o\rangle \rightarrow \\ & \rightarrow (\alpha|\mathcal{E}_a\rangle|\Phi_a\rangle + \beta|\mathcal{E}_b\rangle|\Phi_b\rangle)|H_o\rangle \rightarrow \\ & \rightarrow (\alpha|\mathcal{E}_a\rangle|\Phi_a\rangle|H_a\rangle + \beta|\mathcal{E}_b\rangle|\Phi_b\rangle|H_b\rangle). \end{aligned} \quad (10)$$

При рассмотрении такого эксперимента мы имеем значительно больше информации для правильной его интерпретации, в отличие от эксперимента с микрочастицами¹⁰⁰. В данной ситуации мы достоверно можем утверждать, что система после прекращения

⁹⁹ Нахмансон Р. С. Успехи физических наук. 2001. Т. 171. С. 441.

¹⁰⁰ Развитие квантовых подходов к решению проблемы свободы воли и сознания имеет большие перспективы не только для нейрофизиологии и психологии, но и для самой квантовой механики, поскольку позволяет по-новому взглянуть на проблему. В работе: A. Suarez. Free Will and Nonlocality at Detection as Basic Principles of Quantum Physics // Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience (Antoine Suarez, Peter Adams (Eds.)), Springer New York Heidelberg Dordrecht London, Springer Science+Business Media, LLC 2013. P. 63–79 по этому поводу говорится следующее: «Квантовая физика предполагает свободу воли в качестве базовой аксиомы науки, вместе с сохранением энергии и нелокальностью при детектировании. И совершенствование нашего понимания того, как свобода воли и сознание могут возникать в мозгу, может быть многообещающей дорогой для совершенствования самой квантовой физики».

взаимодействия распадется в актуальном мире на три относительно невзаимодействующие системы, которые будут находиться либо в состояниях $|E_a\rangle$, $|F_a\rangle$, $|H_a\rangle$, либо в состояниях $|E_b\rangle$, $|F_b\rangle$, $|H_b\rangle$. При этом мы прекрасно понимаем, что как только фантик перестал находиться в руке экспериментатора, состояние $(\alpha|E_a\rangle + \beta|E_b\rangle)|F_o\rangle$ в актуальном мире перешло в одно из двух состояний $\alpha|E_a\rangle|F_a\rangle$ или $\beta|E_b\rangle|F_b\rangle$, однако во вневременном мире потенциальных возможностей по-прежнему присутствуют обе альтернативы, что очень напоминает многомировую интерпретацию, хотя по смыслу сильно отличается от нее. После того как фантик оторвался от руки и полетел, мы уже не видим суперпозиционного состояния (10). Это означает, что после того как экспериментатор актуализировал одно из состояний своего тела (кинул или не кинул фантик), фантик перешел в одно из актуальных состояний: состояние полета F_a или состояние неполета F_b . При этом состояния полета и неполета являются, как это ни странно, различными квантовыми состояниями фантика, а полет фантика происходит детерминистическим образом согласно уравнению Шредингера. Далее при взаимодействии фантика с наблюдателем может произойти переход наблюдателя в новое дискретное квантовое состояние H_a , которое связано с возникновением, например, эмоционального психического возбуждения. Однако если это воздействие окажется слишком слабым, то новое дискретное состояние психики может не возникнуть, а процесс взаимодействия будет аналогом нерезонансного рассеяния кванта на атоме.

Но если вместо фантика в наблюдателя попадет камень, то новое состояние психики наблюдателя, скорее всего, возникнет, и Я наблюдателя осознает это событие. Более того, воздействие может быть настолько сильным, что произойдет спонтанная, неосознанная ответная реакция тела, которая имеет автоматический характер (вопросы, связанные с автоматизмами, будут рассмотрены ниже). Осознание в таких критических ситуациях, как известно, может происходить со значительной задержкой по сравнению со

спонтанной, автоматической реакцией тела. Таким образом, мы приходим к тому, что переход в новое дискретное состояние психики и осознание или фиксация результата воздействия нашим личностным Я зависит от интенсивности воздействия. То есть даже если воздействие и произошло, например, клетки тела перешли в другое состояние под воздействием фантика, попавшего в наблюдателя, Я наблюдателя могло не осознать факт взаимодействия тела с фантиком, а психика могла не перейти в новое дискретное состояние.

КВАНТОВЫЕ ПАРАДОКСЫ И РАЗЛИЧНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КВАНТОВОЙ МЕХАНИКИ

Представленная нами выше модель процессов квантового измерения и воздействия является, по сути, логическим продолжением той интерпретации квантовой механики, которая берет начало с работ В. А. Фока, Л. Д. Ландау¹⁰¹ и которой впоследствии придерживались Б. Б. Кадомцев и В. Л. Гинзбург¹⁰². Эту интерпретацию можно назвать объективной копенгагенской интерпретацией, поскольку она основана на предположении о том, что коллапс волновой функции микрочастицы в процессе измерения происходит вне зависимости от того, осознал его наблюдатель или нет. Однако существует иная версия копенгагенской интерпретации квантовой механики, которая уходит корнями в работы В. Гейзенберга, фон Неймана и Вигнера, суть которой достаточно подробно описана в обзоре¹⁰³. Этот подход можно назвать субъективной копенгагенской интерпретацией, и она сводится к тому, что разделение квантовых

¹⁰¹ Фок В. А. Успехи физических наук. 1957. Т. 62. С. 461; Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М. Квантовая механика. Нерелятивистская теория. М.: Наука, 1989.

¹⁰² Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. № 5. С. 449–530; Вступительное слово В. Л. Гинзбурга к статье М. Б. Менского в журнале «Успехи физических наук». 2005. Т. 175. С. 413.

¹⁰³ Менский М. Б. Успехи физических наук. 2005. Т. 175. С. 413.

альтернатив, описываемых формулой (2), в процессе измерения происходит только в момент осознания результата эксперимента наблюдателем. По сути, такой подход ставит процессы, происходящие во Вселенной, в зависимость от того, наблюдает ли их человек или нет, то есть Вселенная лишается объективного существования. Несмотря на то, что в работе¹⁰⁴ этот подход представляется истинно научным и физически обоснованным, при ближайшем рассмотрении он оказывается несостоятельным. Действительно, повторим умозаключения, представленные в работе¹⁰⁵: «Пока наблюдатель не осознал результат наблюдения, он руководствуется лишь законами квантовой механики и поэтому должен описывать состояние полной системы вектором

$$|\Psi\rangle = \alpha|S_a\rangle |D_a\rangle + \beta|S_b\rangle |D_b\rangle.$$

Если же он осознал результат измерения, то будет описывать состояние одним из векторов

$$|\Psi_1\rangle = |S_a\rangle |D_a\rangle, \quad |\Psi_2\rangle = |S_b\rangle |D_b\rangle,$$

в зависимости от того, какой именно результат он наблюдает» (здесь, как и ранее в нашей книге, мы символом S обозначаем измеряемую систему, а символом D прибор). Из приведенной цитаты видно, что здесь делается очень сильное с метафизической точки зрения утверждение о том, что результат измерения, то есть объективный процесс, происходящий в системе частица-прибор, зависит от того, наблюдает его экспериментатор или нет. По сути, здесь постулируется утверждение, которое не является общепринятым, что подтверждает высказывание нобелевского лауреата В. Л. Гинзбурга, приведенное во вступительном слове к работе¹⁰⁶: «Насколько я могу судить, позиция Вигнера, о которой М. Б. Менский пишет в начале своей статьи, – это солипсизм, идеализм. Материалисты же, к которым я принадлежу, опираются на иное интуитивное сужде-

¹⁰⁴ Менский М. Б. Успехи физических наук. 2005. Т. 175. С. 413.

¹⁰⁵ Менский М. Б. Успехи физических наук. 2005. Т. 175. С. 413.

¹⁰⁶ Менский М. Б. Успехи физических наук. 2005. Т. 175. С. 413.

ние. В конкретном плане не понимаю, почему так называемая редукция волновой функции как-то связана с сознанием наблюдателя. Например, в известном дифракционном опыте электрон проходит через щели и затем на экране (фотопластинке) появляется “точка”, т. е. становится известно, куда попал электрон. Появление “точки” есть, очевидно, результат взаимодействия падающего электрона с материалом фотопластинки... Если описывать состояние электрона после его взаимодействия с атомами в фотопластинке с помощью волновой функции, то эта функция будет, очевидно, отличной от первоначальной и, скажем, локализована в “точке” на экране. Это и называют обычно редукцией волновой функции. Разумеется, “точки” на экране наблюдатель увидит и на следующий день после осуществления опыта, и причем тут какая-то особая роль его сознания, мне не понятно. Подобное толкование квантовой механики как указывающей вероятность наблюдаемых событий и есть, упрощенно говоря, ее “обычная” или копенгагенская интерпретация (см., например,¹⁰⁷)». В данном случае материалистическая позиция В. Л. Гинзбурга совпадает с нашей позицией, которую условно можно назвать позицией объективного идеализма. Однако по сути речь идет не о сопоставлении материализма и идеализма, а об утверждении объективности процессов, происходящих во Вселенной.

¹⁰⁷ Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М. Квантовая механика. Нерелятивистская теория. М.: Наука, 1989; Кадомцев Б. Б. Успехи физических наук. 2003. Т. 173. С. 1221; A. Bohr, B. R. Mottelson, O. Ulfbeck. Phys. Today. 2004. v. 57. (10). P. 15.

Отметим, что субъективной интерпретации квантовой механики В. Гейзенберга, фон Неймана и Вигнера придерживается также известный физик Генри Стапп, который вслед за ними считает, что квантовая механика описывает не реальность, а лишь наше знание о реальности и ее потенциях, а коллапс волновой функции непосредственно связан с процессом наблюдения результата опыта экспериментатором¹⁰⁸: «Квантовое состояние представляет “наше знание”, и оно меняется, когда “наше знание” меняется. Согласно Гейзенбергу, оно представляет не только обзор существующего знания, но также “объективные тенденции” и “потенции” в отношении к будущему возможному увеличению “нашего знания”». В работе¹⁰⁹ он также выделяет в субъективной концепции три уровня описания: «1) нижний уровень, состоящий из математически описанного квантового уровня Вселенной, 2) средний уровень, состоящий из разума (агента/наблюдателя), чья особенная способность состоит лишь в выборе и осознанном планировании проведения специальной измерительной процедуры и затем в осознании психологических аспектов ответа природы, и наконец, 3) высший уровень, чья специфическая роль состоит в выборе и представлении ответов на вопросы, генерируемые агентом». Зависимость результата измерения от сознания наблюдателя в субъективной интерпретации, с одной стороны, отражает верную интуицию о том, что именно наблюдатель планирует и ставит физический эксперимент, а также, в конечном счете, регистрирует в своем сознании его результат, который связан со случайным ответом со стороны Вселенной. С другой стороны, эта привязка является в субъективной интерпретации слишком сильной, что приводит к отрицанию

¹⁰⁸ Henry P. Stapp. Free Will. Перевод авторов, в оригинале цитата выглядит следующим образом: «The quantum state represents “our knowledge”, and it changes when “our knowledge” changes. According to Heisenberg 7, it represents not only a compendium of existing knowledge, but also “objective tendencies” or “potentia” pertaining to future possible accretions to “our knowledge”». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://philpapers.org/rec/STAFW>; [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.170.3324&rep=rep1&type=pdf>

¹⁰⁹ Там же.

объективности процессов, протекаемых во Вселенной¹¹⁰. Это вызывает вполне обоснованную критику со стороны других исследователей¹¹¹.

Наша точка зрения на копенгагенскую интерпретацию квантовой механики, которую мы изложили выше, больше тяготеет к объективной интерпретации, хотя не исключает и взаимодействия сознания экспериментатора с наблюдаемым микрообъектом. Однако в отличие от субъективной интерпретации мы онтологизируем наблюдателя, разделяя в нем физическое тело и созерцающе-управляющее Я. Именно это позволяет рассмотреть задачу о квантовом измерении на чисто физическом уровне, когда результаты измерения записываются в гилеморфном (энергийном) теле согласно обычным законам квантовой механики, а Я экспериментатора наблюдает их как бы изнутри, из внефизического «пространства». Таким образом, в нашей модели по сравнению с субъективной интерпретацией, в которой вопрос о сознании наблюдателя выпадает из рассмотрения, представлена метафизическая структура наблюдателя и его сознания.

¹¹⁰ Henry P. Stapp. Free Will: «Поскольку квантовое состояние представляет наше знание, это знание должно внезапно меняться с каждым актом приобретения знания. В квантовой теории есть два пути изменения знания: 1. когда экспериментатор/наблюдатель осознает свое действие в выборе и выполнении пробного опыта, 2. когда экспериментатор/наблюдатель осознает ответ природы на такой пробный запрос/действие» (перевод авторов). В этой цитате также прослеживается тенденция к пониманию того, что состояние тела экспериментатора зависит от его сознания. В нашей модели эта интуиция доведена до логического завершения. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://philpapers.org/rec/STAFW>; [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.170.3324&rep=rep1&type=pdf>

¹¹¹ Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени. М.: Книжный дом «Либроком», 2009: «...в соответствии с духом ортодоксальной квантовой теории, квантовые скачки должны быть обусловлены нашим измерением! Принять подобное утверждение тем более трудно, что квантовые скачки являются основным механизмом химических реакций. Можно ли химию считать результатом нашего наблюдения? Если это так, то кто наблюдал химические реакции, которые привели к возникновению жизни?».

Такой подход в терминах работы¹¹² представляет собой «нередуцируемый взгляд, в котором сознание включает в себя что-то нередуцируемое к природе и требует расширения или переформулирования физической онтологии». Важно отметить, что наш подход основан также на рассмотрении мира потенциальных возможностей, описываемого волновой функцией, в качестве объективной реальности. Это связано с тем, что уравнение Шредингера, так же как и уравнения Максвелла, описывает не только эволюцию потенциальности (которая тоже является объективной реальностью), но и поток энергии, переносимый волной (электромагнитной или электронной). По сути дела, эти уравнения описывают поток энерго-вероятностной субстанции, которая, взаимодействуя с объектами окружающего мира, меняет свое состояние за счет коллапса волновой функции. Это наглядно проявляется в известном двухщелевом эксперименте, который имеет одинаковый смысл как для потока электронов, так и для электромагнитных волн. При этом уравнение Шредингера, по большому счету, определяет связь энергии и потенциальности, которые являются двумя сторонами одного и того же явления, поскольку энергия и есть, в некотором смысле, актуализированная потенциальность, которая может проявляться в различных формах.

Субъективная копенгагенская интерпретация квантовой механики, основанная на том, что коллапс волновой функции объекта производит наблюдатель в момент, когда он осуществляет наблюдение, ведет к различного рода трудностям¹¹³ и парадоксам, типа пара-

¹¹² David J. Chalmers. *Consciousness and its Place in Nature*, published in S. Stich & T. Warfield, eds, *Blackwell Guide to Philosophy of Mind* (Blackwell, 2003) (перевод авторов). В оригинале: «nonreductive views, on which consciousness involves something irreducible in nature, and requires expansion or reconception of a physical ontology».

¹¹³ В работе «Квантовый индетерминизм и свобода воли» (Наука и вера в диалоге. СПб., 2007) для сохранения объективности происходящих во Вселенной событий А. А. Гриб вынужден, в конечном итоге, отождествить Я наблюдателя, производящего измерение, с Абсолютным Я, то есть с Богом: «Абсолютное Я наблюдателя не совпадает со мной как Андреем, Натальей или Александром. Я как Андрей – это уже объект, и манией величия было бы заявлять, что это Андрей производит редукцию во всей Вселенной. Абсолютное Я не совпадает с эмпирическим я, с теми или иными физическими и психологическими особенностями человека».

докса «кота Шредингера». Суть последнего, как известно, состоит в рассмотрении системы из распадающегося атома, детектора с присоединенным к нему пистолетом и живого кота, в которого направлено дуло пистолета. Атом, детектор, пистолет и кот помещены в закрытый ящик. При распаде атома образуется суперпозиционное состояние распавшийся-нераспавшийся атом. Это суперпозиционное состояние, по аналогии с выше изложенным, захватывает всю систему: атом, детектор, пистолет, кот. В результате, пользуясь представленной выше парадоксальной логикой, мы получаем, что в ящике имеется суперпозиционное состояние: (распавшийся атом – сработавший детектор – выстреливший пистолет – мертвый кот) + (нераспавшийся атом – несработавший детектор – невыстреливший пистолет – живой кот). Далее, исходя из логики предлагаемого парадокса, мы должны считать, что это суперпозиционное состояние переходит в одно из двух состояний – (распавшийся атом – сработавший детектор – выстреливший пистолет – мертвый кот) или (нераспавшийся атом – несработавший детектор – невыстреливший пистолет – живой кот) – только после того, как экспериментатор вскроет ящик. То есть получается, что в закрытом ящике имеется суперпозиция живого и мертвого кота, что совершенно невозможно, исходя из здравого смысла. По сути дела парадокс кота Шредингера представляет собой несколько модифицированную задачу о квантовом измерении, в которой роль измерительного прибора выполняет система детектор-пистолет-кот. Но в данном случае этой задаче придана довольно экстравагантная форма, которая призвана подчеркнуть существующие или мнимые квантовые парадоксы.

Если мы будем использовать представленную логику, то мы можем в еще большей степени усилить парадоксальность и экстравагантность задачи. Для этого можно поместить в ящик не кота, а друга наблюдателя, по аналогии с парадоксом друга Вигнера. Для того чтобы не рисковать жизнью друга наблюдателя, мы заменим пистолет молотком, который будет стучать друга по лбу в случае

распада атома и срабатывания детектора. Тогда мы придем к «парадоксу друга наблюдателя Шредингера». А именно, до того как наблюдатель вскрыл ящик, друг наблюдателя должен находиться в суперпозиционном состоянии (с шишкой на лбу + без шишки на лбу). После того как наблюдатель вскрыл ящик, его друг обретает актуальное состояние либо с шишкой, либо без шишки. Но тогда мы можем раскрыть все тайны квантовой суперпозиции, поскольку друг может рассказать о том, как он пребывал в суперпозиционном состоянии (с шишкой на лбу + без шишки на лбу). Понятно, что мы пришли не к парадоксу, а к полному абсурду! Можно, конечно, считать, что друг наблюдателя уже сам разделил квантовые альтернативы молотка. Но тогда мы вступаем на очень зыбкую почву квазинаучных и совсем уж нефизических рассуждений о том, чем отличается кот от друга наблюдателя. Можно, конечно, и дальше упорствовать и упиваться парадоксальностью. Можно считать, что друг гораздо умнее кота, и допустить, что он (друг) является профессором и специалистом в области квантовой теории и поэтому в отличие от кота умеет разделять квантовые альтернативы. Но можно ведь посадить в ящик и простого лаборанта, не разбирающегося в квантовой механике, или просто дурака. Тогда для разрешения предложенного нами «парадокса друга наблюдателя Шредингера» нам придется с точки зрения квантовой механики решить, чем дурак отличается от кота?! Понятно, что эта логика становится слишком сложной и неправдоподобной. Гораздо проще вернуться к логике объективной копенгагенской интерпретации, в которой эти парадоксы просто отсутствуют.

Говоря о квантовомеханических парадоксах, по-разному понимаемых в различных интерпретациях, отметим, что в их решении центральное место занимает вопрос о том, когда происходит коллапс волновой функции. Если мы вслед за Гейзенбергом, фон Нейманом и Вигнером считаем, что коллапс волновой функции наблюдаемого объекта происходит в момент наблюдения сторонним наблюдателем, тогда мы приходим к описанным выше парадоксам. Однако

если мы принимаем объективную копенгагенскую интерпретацию, в которой коллапс волновой функции происходит независимо от наблюдателя, тогда мы избегаем всех парадоксов и приходим к предлагаемой нами модели, в которой «инициатором» коллапса частицы служит либо сама частица, либо Абсолют, а человек осуществляет коллапс волновой функции своего тела, что, собственно говоря, и является физическим основанием для существования его свободы.

Субъективизм в интерпретации квантовой механики ведет не только к солипсизму, на что указывал В. Л. Гинзбург, но и к обоснованию магизма, поскольку в данном случае наблюдатель по сути силой своей мысли и по своей воле управляет состоянием окружающих его объектов. Эта возможность связать квантовую механику с магией является привлекательной не только для авторов научно-популярных изданий¹¹⁴, стремящихся к сенсациям, но и для авторов, публикующихся в серьезных научных изданиях. Так, М. Б. Менский в работе¹¹⁵ пишет: «В общем случае система до измерения была в состоянии $|\Psi\rangle = c_1|\Psi_1\rangle + c_2|\Psi_2\rangle$, которое не тождественно ни $|\Psi_1\rangle$, ни $|\Psi_2\rangle$. Свойство, обнаруженное при измерении, не существовало до измерения. Обычное для классической физики понимание реальности, которая познается при измерениях, не имеет места в квантовой физике. В некотором смысле при квантовом измерении реальность творится, а не просто познается! По сути дела, это означает, что классическое понимание реальности вообще никогда не бывает правильным, хотя в некоторых случаях, при достаточно грубых измерениях, классическое понимание реальности не приводит к грубым ошибкам, т. е. является достаточно хорошим приближением». Комментируя высказанную в данной цитате точку зрения, следует заметить, что, несмотря на то,

¹¹⁴ Доронин С. И. Квантовая магия. ИГ «Весь», 2007. С. 336; Заречный М. Квантово-мистическая картина мира, структура реальности и путь человека. ИГ «Весь», 2006. С. 244.

¹¹⁵ Менский М. Б. Успехи физических наук. 2005. Т. 175. С. 413.

что формально при редукции волновой функции возникает состояние, которого не было в предшествующий момент времени, оно всё же содержалось в потенции в начальном суперпозиционном состоянии системы наблюдатель-прибор-частица и в этом смысле является объективным. По этому поводу академик В. А. Фок еще в 1957 году писал¹¹⁶: «Описываемое волновой функцией состояние объекта является объективным в том смысле, что оно представляет объективную (независящую от наблюдателя) характеристику потенциальных возможностей того или иного результата взаимодействия атомного объекта с прибором. В этом же смысле оно относится именно к данному, единичному, объекту. Но это объективное состояние не является еще действительным в том смысле, что для объекта в данном состоянии указанные потенциальные возможности еще не осуществились. Переход от потенциально возможного к осуществившемуся, к действительному происходит в заключительной стадии опыта». Похожую точку зрения высказывает в работе¹¹⁷ Б. Б. Кадомцев: «Несколько утрируя ситуацию, можно сказать, что вся квантовая теория представляет собой формализм для описания временной эволюции намерений микромира», и далее: «На самом деле мы живем в одном единственном мире: спонтанно происходящие “волевые” коллапсы создают одну единственную и неповторимую линию эволюции и развития мира».

Близкого по смыслу взгляда на проблему придерживается и Р. Пенроуз, который в работе¹¹⁸ пишет: «Несмотря на то, что мы обычно располагаем только вероятностями для результата некоторого эксперимента, нам кажется, что в квантовомеханическом состоянии есть всё же нечто объективное», и далее: «...вектор состояния системы несомненно не измерим в том смысле, что в основе экспериментов, произведенных над системой, невозможно определить...,

¹¹⁶ Фок В. А. Успехи физических наук. 1957. Т. 62. С. 461.

¹¹⁷ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. № 5. С. 449–530.

¹¹⁸ Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.

каким является это состояние. Но очевидно, что вектор состояния является... объективным свойством системы, и полностью характеризуется результатами измерений, которые могут быть произведены над системой». Именно поэтому мы не можем считать процесс измерения творческим актом, а его необходимо понимать как процесс актуализации одного состояния из множества потенциально возможных. При этом мы должны понимать, что процесс квантового измерения есть по сути диалог двух живых существ, что и определяет неоднозначность ответа на вопрос: «В каком состоянии ты находишься?».

Здесь имеет смысл напомнить, что существует еще одна интерпретация квантовой механики, предлагаемая Р. Пенроузом¹¹⁹. Ее суть состоит в том, что редукция волновой функции происходит, с одной стороны, спонтанно, с другой стороны, она носит объективный характер, связанный с неясным до конца механизмом квантовой гравитации. Не вдаваясь в подробное обсуждение этой концепции, отметим, что, с нашей точки зрения, она не является верной, поскольку не может объяснить наличие свободной воли у человека именно потому, что является объективной, то есть не зависящей от воли субъекта.

АКТУАЛЬНЫЙ МИР, КВАНТОВЫЕ ЭФФЕКТЫ И ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА

Предыдущее рассмотрение указывает на то, что современная квантовая физика рассматривает Вселенную и ее объекты скорее как некую потенциальность, а не актуальность. Само понятие актуальности и связанное с ним понятие материи как актуального

¹¹⁹ Пенроуз Р. Тени разума: в поисках науки о сознании. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005; Пенроуз Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: Изд-во ЛКИ, 2008; Р. Пенроуз. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.: Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007.

протовещества, «первоглины», из которой созданы объекты Вселенной, в квантовой картине мира исчезает. Вместо актуальных материальных объектов, для которых энергия является характеристикой, определяющей их мир потенциальных возможностей, квантовая механика рассматривает объекты, для которых энергия является не только и не столько свойством, сколько самой субстанцией. Получается, что квантовая механика рассматривает некие энерго-вероятностные сгустки, которые в принципе не бывают в покое и в актуальном состоянии и для которых потенциальность является как бы способом существования. При этом возникает очевидный парадокс, который появляется при рассмотрении квантовой системы. Описывая ее с помощью уравнения Шредингера, мы получаем волновую функцию системы, которая дает вероятность обнаружения системы в различных состояниях в следующие моменты времени. То есть мы находим состояния системы, которые могут реализоваться в потенции и которые, как мы видели выше, могут быть выявлены в процессе квантового измерения. Но здесь-то и кроется парадокс, поскольку новые измеренные состояния опять же не являются актуальными, а по самому смыслу квантовой механики описывают новые потенции системы. Именно эта текучесть и потенциальность и должна быть положена в основу нового понимания субстанции как философской категории. Однако, отойдя от традиционной трактовки субстанции как актуального, хотя и бесформенного протовещества («первоглины»), мы, казалось бы, вообще лишаемся категории актуального.

В такой ситуации возникает важный вопрос о том, что же всё-таки представляет собой актуальный мир, который мы наблюдаем не только в обыденной жизни, но и в физическом эксперименте. Ведь даже в знаменитом двухщелевом эксперименте мы не наблюдаем никаких вероятностей и потенций, мы наблюдаем актуальный набор точек на фотопластинке. Эти точки группируются в полосы, возникающие по вероятностным законам квантовой механики. Но формальное описание этого эксперимента никогда не доводится

до конца и не описывает собственно возникновение точек, а обрывается на этапе определения вероятности нахождения электрона или фотона в определенном месте на фотопластинке. Однако это не является решением задачи. Полное описание должно включать в себя взаимодействие электронной (или фотонной, если опыт производится с фотонами) волны с фотопластинкой, ее поглощение какой-нибудь молекулой и переходом последней в новое квантовое состояние. Но это новое состояние также должно описываться волновой функцией, которая описывает мир потенциальных возможностей этой молекулы¹²⁰. С другой стороны, в реальности мы видим это новое квантовое состояние молекулы в виде черной точки, как вполне реальный, актуальный объект. Это означает, что мы как-то реально воспринимаем потенциальные состояния объектов микромира. Но как? Для ответа на этот вопрос рассмотрим, как возникает актуальный мир в процессе зрительного восприятия, являющегося основным каналом поступления информации о внешнем мире. Хотя этот процесс и можно рассматривать как процесс «измерения» объектов внешнего мира, он сильно отличается от тех процессов квантового измерения, которые мы обсуждали выше. Основная отличительная черта зрительного наблюдения заключается в том, что мы видим объект в процессе нерезонансного рассеяния, которое по определению не связано с поглощением, то есть с переходом рассеивающего объекта в новое дискретное квантовое состояние. Это означает, что при рассеянии нет выбора квантовых альтернатив, а имеет место процесс, который описывается классическим уравнением Максвелла (или эволюцией Шредингера без коллапса ВФ). В этом процессе по сути происходит

¹²⁰ «Например, в известном дифракционном опыте электрон проходит через щели и затем на экране (фотопластинке) появляется “точка”, т. е. становится известно, куда попал электрон. Появление “точки” есть, очевидно, результат взаимодействия падающего электрона с материалом фотопластинки... Если описывать состояние электрона после его взаимодействия с атомами в фотопластинке с помощью волновой функции, то эта функция будет, очевидно, отличной от первоначальной и, скажем, локализована в “точке” на экране. Это и называют обычно редукцией волновой функции». Вступительное слово В. Л. Гинзбурга к статье М. Б. Менского (Успехи физических наук. 2005. Т. 175. С. 413).

относительно слабое взаимодействие электромагнитной волны с электронными облаками атомов и молекул, находящихся в поверхностном слое наблюдаемого объекта. Свет рассеивается на некой зарядово-вероятностной субстанции атомных электронов, а отраженная волна несет информацию о вероятностном распределении электронов в поверхностном слое объекта. Полученная информация о поверхностном распределении электронов объекта воспринимается нами как образ самого объекта (в реальности для непрозрачного объекта мы получаем информацию о его поверхности). Описанный процесс, конечно, тоже связан с изменением состояния отражающего объекта, поскольку даже при отражении света без поглощения кванты обмениваются с ним импульсом. Однако дискретные квантовые уровни и состояния не затрагиваются взаимодействием такого рода¹²¹. Здесь мы можем провести аналогию со сложной молекулой, электроны которой тоже могут рассеивать нерезонансные световые кванты без поглощения. В таком процессе молекула приобретает импульс, передает информацию о себе отраженной волне, но уровни, связанные с внутренними степенями свободы, не возбуждаются. Если же мы будем облучать молекулу квантами света с резонансной частотой, то мы сможем возбудить электронные, колебательные или вращательные уровни, и такой процесс будет связан уже с выбором квантовых альтернатив. К нему мы сможем применить логику квантового измерения, развитую нами выше.

¹²¹ Отметим, что рассеяние электромагнитной волны на объекте вообще может быть чисто классическим, как, например, в случае бесстолкновительной плазмы. Плазменный объект искажает волновой фронт электромагнитной волны, то есть записывает в ней информацию о себе в процессе, описываемом классическим уравнением Максвелла. При этом даже *событие*, связанное с поглощением света, тоже может быть чисто классическим, например, при электрон-ионных столкновениях, приводящих к передаче энергии электронных колебаний в их хаотическое движение. Это означает, что процесс измерения может описываться и классической физикой тоже, причем классическое измерение проявляет классические свойства объекта. Важно также понимать, что процесс рассеяния фотона на макрообъекте является в некотором смысле макропроцессом, поскольку один фотон рассеивается на всем макрообъекте сразу. Именно это и позволяет ему воспринять информацию целиком о всем макрообъекте.

В связи с рассмотрением вопроса о формировании актуального образа объекта в рассеянном свете интересно обсудить эксперимент по прямому наблюдению одиночных ионов, представляющих собой реальный квантовый объект¹²². В этой работе одиночный ион иттербия освещался лазерным излучением с длиной волны, близкой к линии поглощения. Свет, рассеянный по направлению падающего пучка, собирался высокоапертурной френелевской линзой, которая создавала изображение на CCD-камере, рис. 2.

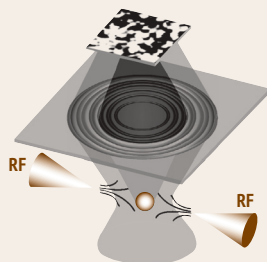


Рис. 2

Схема эксперимента по наблюдению одиночного атома в рассеянном свете

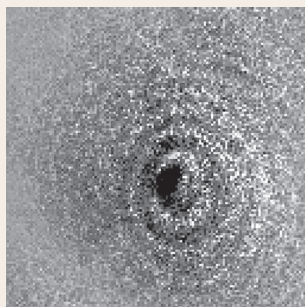


Рис. 3

Изображение атома в рассеянном под малыми углами свете

Таким образом, на CCD-камере формировалось теневое изображение одиночного иона иттербия в рассеянном свете, близком по направлению к падающему пучку. Эксперимент продемонстрировал, что при приближении длины волны падающего света к длине волны поглощающего перехода возрастает контраст теневого изображения иона¹²³, максимальное значение которого составляет 3 %, рис. 3.

¹²² Erik W. Streed, Andreas Jechow, Benjamin G. Norton & David Kielpinski. Absorption imaging of a single atom // Nature Communications 3, Article number: 933. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nature.com/ncomms/journal/v3/n7/full/ncomms1944.html>

¹²³ Именно поэтому в названии статьи и говорится об изображении одиночного атома при поглощении.

Как видно из рисунка, в опыте получена классическая дифракционная картина, как при дифракции на круглом экране, то есть в данном случае квантовый объект наблюдается точно так же, как и классический. Важное значение данного эксперимента, несмотря на его физическую очевидность, связано с тем, что он экспериментально продемонстрировал принципиальную возможность наблюдения сугубо квантового объекта при нерезонансном рассеянии. Наблюдение в рассеянном свете квантового объекта означает, что мы имеем взаимодействие фотона со слабо возмущенным электронным облаком иона без его перехода в другое дискретное квантовое состояние. Поглощенные ионом фотоны, которые, конечно же, имели место при освещении иона светом с длиной волны, близкой к линии поглощения, не доходят в итоге до CCD-камеры и не участвуют в формировании изображения. Изображение формируется только фотонами, прошедшими мимо атома, рассеянными на нем и исказившими вследствие этого рассеяния свой волновой фронт. В случае, когда длина волны падающего лазерного излучения близка к длине волны линии поглощения, электронное облако иона имеет максимальный показатель преломления и максимально искривляет волновой фронт падающего фотона, создавая на регистраторе максимально контрастную картину. Это означает, что процесс рассеяния фотона на ионе является, в сущности, классическим, описываемым уравнением Максвелла, а вся квантовость процесса обусловлена поглощением фотона CCD-камерой, когда непрерывный волновой фронт фотона коллапсирует и создает точку на экране. Впоследствии из точек, поглощенных камерой, создается изображение волнового фронта прошедшей волны, поскольку плотность точек на экране связана с интенсивностью волны, пришедшей на экран, рис. 3.

Мы так подробно остановились на этом эксперименте, поскольку он наглядно продемонстрировал, что мы наблюдаем в качестве актуального состояния микрообъекта. Наблюдаемое как актуальное, состояние иона, продемонстрированное в данном опыте, есть

слабо возмущенное квантовое состояние, когда возмущения еще недостаточно для перевода иона в другое дискретное квантовое состояние, которое и рассматривается обычно в задаче о квантовом измерении. То есть по сути в данном эксперименте мы наблюдаем рассеяние на слабо возмущенном вероятностно-энергетическом электронном облаке иона, которое воспринимается нами как актуальная реальность или как оформленная зарядово-энергетическая субстанция, в которой электрон как бы размазан в некоторой области пространства. Иными словами, электроны иона, которые в свободном состоянии представляют собой бесконечную во времени и пространстве волну, в этом опыте предстают как бы в уплотненном состоянии, которое и воспринимается как актуальное. Конечно, это состояние всё равно остается квантовым в том смысле, что нам никогда не удастся нарушить соотношение неопределенностей Гейзенберга и локализовать электрон, определив одновременно его координату и скорость. Электрон всё равно остается неуловимой энергетической потенциальностью, хотя и локализованной в некоторой области вокруг ионного ядра. Именно поэтому мы и видим ион в описанном выше эксперименте, как электронное облако.

Описанный эксперимент является по сути аналогом прямого зрительного наблюдения сугубо квантового объекта в качестве зарядово-энергетического сгустка, оформленного согласно уравнению Шредингера. Но современная экспериментальная техника позволяет наблюдать квантовые объекты по аналогии с тактильным восприятием. В эксперименте, описанном в работе¹²⁴, проводится в буквальном смысле прощупывание сложных молекул, лежащих на ровной поверхности, с помощью очень тонкого щупа, на конце которого располагается единичный атом, рис. 4.

¹²⁴ Direct Imaging of Covalent Bond Structure in Single-Molecule Chemical Reactions // Science; published online 30 May 2013. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.internetchemistry.com/news/2013/jun13/covalentbond-imaging.html>

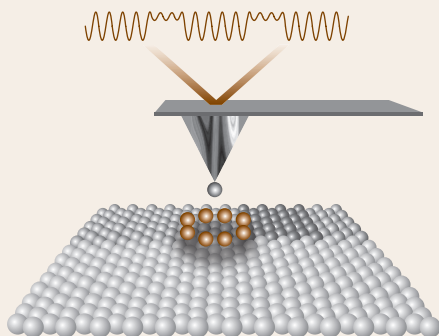


Рис. 4

Схема эксперимента по «прощупыванию» сложной молекулы

Результаты такого прощупывания, взятые из работы¹²⁵, представлены на рис. 5.

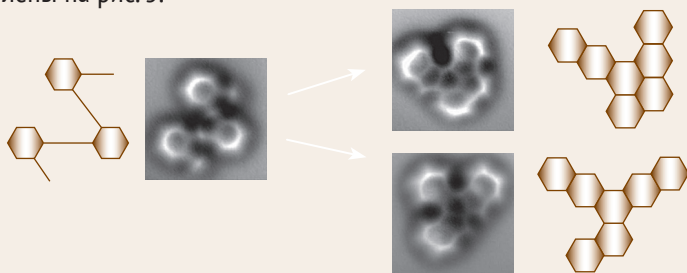


Рис. 5

Изображения сложной молекулы в различных состояниях

Видно, что полученные изображения молекул по сути совпадают с тем, как рисуют в учебнике химии химические связи между атомами. Кроме того, наглядно продемонстрировано изменение молекулярной конфигурации при термальных реакциях, что подтверждает факт наблюдения за актуальными состояниями микрообъектов. Таким образом, представленные изображения демонстрируют тот факт, что и в данном эксперименте наблюдается вероятностное

¹²⁵ Dimas G. de Oteyza et al. Direct Imaging of Covalent Bond Structure in Single-Molecule Chemical Reactions // Science 340, 1434 (2013).

распределение заряда молекулярных электронов как актуальная субстанция, то есть зарядовое электронное облако предстает в буквальном смысле в виде некоего упругого материала. Ситуация в данном эксперименте схожа с предыдущим в том смысле, что при наблюдении квантового объекта он не переводится в новое дискретное состояние, а слабое возмущение, вносимое измерительным прибором, не искажает протекания химических реакций и дает возможность наблюдать различные состояния молекулы oligo-(phenylene-1,2-ethynylenes). То есть в данном случае само наблюдение не является квантовым событием, а описывается шредингеровской эволюцией. Таким образом, мы видим, что на рис. 5 представлено изображение квадрата волновой функции электронов, образующих ковалентные связи, а это, в свою очередь, означает, что квадрат волновой функции определяет логосную форму объекта в полном соответствии с нашей тринитарной моделью. Для полноты картины представим еще одно «тактильное» изображение сложной молекулы (pentacene), полученное ранее другой группой ученых¹²⁶, рис. 6.

Следует отметить, что помимо экспериментов, демонстрирующих слабо возмущенные квантовые микрообъекты, имеются и другие, основанные на наблюдении последствий сильного воздействия, когда квантовый объект переходит в новое дискретное квантовое состояние. Так, в работе¹²⁷ описывается эксперимент по

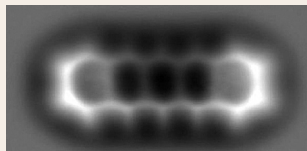


Рис. 6

Изображение сложной молекулы, полученное другой группой исследователей

¹²⁶ Molecules revealed in all their glory by microscope. James Dacey for physicsworld.com. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://physicsworld.com/cws/article/news/2009/aug/27/molecules-revealed-in-all-their-glory-by-microscope>

¹²⁷ Атомное фото: Получено самое подробное изображение водорода. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://techno.bigmir.net/discovery/1538185-Atomnoe-foto--Polucheno-samoe-podrobnoe-izobrazhenie-vodoroda>

восстановлению волновой функции атома водорода при помощи так называемого фотоионизационного микроскопа. Смысл этого эксперимента состоит в ионизации атома водорода за счет поглощения фотонов и последующей регистрации пространственного распределения вырванных электронов, прошедших через фокусирующую электростатическую линзу. Полученное распределение вырванных из атома электронов связано и по сути повторяет на макроскопических расстояниях распределение электронов в самом атоме. На рис. 7 представлено полученное при помощи фотоионизационного микроскопа изображение атома водорода в различных квантовых состояниях¹²⁸.

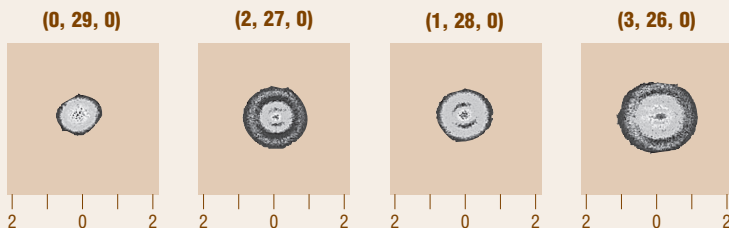


Рис. 7

Изображение атома водорода, наблюдаемое при помощи фотоионизационного микроскопа

Это наблюдение, в отличие от описанных выше, является косвенным и описывается традиционной логикой задачи о квантовом измерении, рассмотренной нами в предыдущих разделах. Другими словами, здесь мы сталкиваемся с измерением нового дискретного состояния ионизированного электрона – его положения в пространстве после ионизации, по которому потом восстанавливается его состояние до воздействия.

¹²⁸ Hydrogen atoms under the magnifying glass: Nodal structures of electronic states of hydrogen atom directly observed // Forschungsverbund Berlin e.V. (FVB). May 27, 2013. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sciencedaily.com/releases/2013/05/130527100528.htm>

Отметим, что один из наиболее известных квантовых экспериментов по прохождению электрона через две щели (двухщелевой эксперимент) при правильном рассмотрении также лишается мистического налета. Действительно, в главной своей составляющей он является по сути классическим, поскольку рассеяние на щелях описывается полностью детерминистическим уравнением Шредингера, а сам опыт оказывается полным аналогом дифракции света, которую можно рассматривать с помощью классического уравнения Максвелла. Квантовость, как указывалось выше, проявляется лишь в момент поглощения электрона или кванта на фотопластинке, когда непрерывный волновой фронт электрона схлопывается и поглощается в маленькой точке. Но именно этот квантовый процесс и не описывается никогда последовательно, хотя появление точки мы и наблюдаем как собственно квантовое событие. Между квантовыми событиями в актуальном мире ничего не происходит, всё разворачивается в мире потенциальных возможностей¹²⁹. В этом смысле вопрос о том, через какую щель проходит электрон или фотон, является бессмысленным. Волновой фронт электрона и фотона непрерывен и либо проходит сразу через обе щели, либо коллапсирует в какую-нибудь точку при поглощении в материале какой-нибудь щели.

Точно так же классический процесс наблюдения предметов в рассеянном свете заканчивается квантовым процессом поглощения на сетчатке, когда энергия непрерывного волнового фронта одиночного кванта рассеянной волны переходит в энергию возбуждения какой-нибудь колбочки или палочки, поглотившей свет. При этом множество рассеянных предметов и поглощенных сетчаткой

¹²⁹ Вспомним приводившееся выше высказывание Паули: «Нечто реальное происходит только в том случае, когда производится наблюдение, и в связи с этим... энтропия необходимо возрастает. Между наблюдениями вообще ничего не происходит» (Цит. в кн.: Laurikainen K. V. *Beyond the Atom. The Philosophical Thought of Wolfgang Pauli*. Berlin: Springer-Verlag, 1998). Здесь под наблюдением следует понимать именно событие, о чем достаточно подробно говорится в книге: Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант: к решению парадокса времени*. М.: Книжный дом «Либроком», 2009.

квантов образуют на ней, как на CCD-матрице в фотоаппарате, точечное изображение, которое наше созерцающе-управляющее Я воспринимает как квалиа классического предмета. Отметим, что принципиальная квантовость зрительного процесса наглядно демонстрирует тот факт, что у человека, который со стороны воспринимается как классический объект, во внутренних процессах проявляются квантовые свойства. Это свидетельствует о том, что в различных взаимодействиях объекты могут проявлять либо классические, либо квантовые свойства, и не существует прямой и однозначной зависимости классичности от величины объекта, как утверждается, например, апологетами теории декогеренции (см. работу¹³⁰).

Очень показателен в этой связи пример макроскопических квантовых устройств, таких как лазеры. Хорошо известно, что мы можем облучать активный элемент лазера светом, не попадающим в полосу накачки, и наблюдать его как классический объект. Но если мы будем облучать его интенсивным светом с длиной волны, соответствующей полосам накачки, то активный элемент проявит свои квантовые свойства и начнет генерировать лазерное излучение. Таким образом, классические и квантовые свойства сосуществуют одновременно в одном и том же объекте и проявляются в различных ситуациях.

Примерно то же самое происходит в процессе взаимодействия с живым существом, например, человеком. Мы можем задать человеку вопрос: «Как дела?», и он опишет свое текущее актуальное состояние. Но если этот вопрос будет задан громким голосом и будет сопровождаться ударом по голове, то человек, скорее всего, перейдет в новое возбужденное квантовое состояние, и ответ уже будет относиться к этому новому состоянию и может быть весьма

¹³⁰ См.: Зурек В. Декогеренция и переход от квантового мира к классическому (с добавлениями автора) // Los Alamos Science, Number 27, 2002: «...макроскопическая природа объекта является решающим фактором, способствующим переходу от квантового описания к классическому».

неожиданным. То есть в первом случае мы получим информацию о текущем невозмущенном (слабо возмущенном) состоянии, которое воспринимается как актуальное, а во втором о возмущенном состоянии в полном соответствии с логикой, развитой нами выше.

В качестве резюме проведенного рассмотрения дуализма потенциальность-актуальность можно сказать следующее. Предметы нашего мира, которые мы наблюдаем в различных ситуациях, являются энергийными телами разной степени сложности. Так, например, электрон в двухщелевом эксперименте воспринимается как чистая потенциальность, однако электрон в атоме или молекуле, сконцентрированный в пространстве меньшего объема, воспринимается нами уже как актуальная субстанция. Так же и энергия взаимодействия атомов в одних условиях может восприниматься как потенциальность, но энергия связи атомов в молекулы уже представляется как часть актуальной реальности, под которой обычно принято понимать материю. То же самое наблюдается и в отношении молекул, образующих различные молекулярные комплексы, а затем клетки, которые, в свою очередь, группируются в органы, являющиеся составными частями организма. Мы видим, что для каждого более высокого уровня иерархии энергия нижнего уровня оказывается как бы включенной в понятие субстанции. В итоге мы получаем многоуровневую энергийную иерархическую структуру, состоящую из энергий нижних уровней, воспринимаемых в качестве субстанции, и пропитанную различными формами энергии, которая на более высоких уровнях иерархии воспринимается как энергетическая потенциальность. Эта многоуровневая структура, с одной стороны, является как бы актуальной на нижних уровнях иерархии, но потенциальной на более высоких.

Говоря о классических и квантовых свойствах объектов нашего мира, мы должны хотя бы коротко остановиться на результатах теории декогеренции. Явление декогеренции часто рассматривают именно как процесс проявления актуального мира из квантовой

неопределенности¹³¹. Суть явления декогеренции заключается в том, что при взаимодействии квантового объекта с окружением происходит разрушение суперпозиционных квантовых состояний объекта, при котором выживают отдельные квантовые альтернативы. Взаимодействие с окружением разрушает квантовую суперпозицию тем быстрее, чем более крупный объект мы рассматриваем.

В рамках теории декогеренции считается, что окружение как бы наблюдает объект, способствуя разрушению его когерентного квантового состояния. Оценки показывают, что эффекты декогеренции оказываются существенными уже для крупных молекул¹³², определяют их стабильность, а также отвечают, например, за классическое поведение живых существ. Это, казалось бы, отвергает возможность рассмотрения мозга в качестве квантового объекта. Однако, как мы уже говорили выше, при таком взгляде на результаты теории декогеренции было бы трудно объяснить, например, работу лазеров, которые, с одной стороны, являются классическими объектами, наблюдаемыми нами наряду с другими окружающими предметами, с другой стороны, являющимися наглядным примером макроскопического квантового

¹³¹ См., например, обзоры: Зурек В. Декогеренция и переход от квантового мира к классическому (с добавлениями автора) // Los Alamos Science, Number 27, 2002. Erich Joos. The Emergence of Classically from Quantum Theory // The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Edited by Philip Clayton and Paul Davies, Oxford University Press, 2006. P. 53–78.

¹³² «Фактически, само существование жизни, в том виде как мы его знаем, зависят от декогеренции. Стабильность биологических структур, таких как ДНК, например, является результатом того же самого процесса. Без декогеренции мы не могли бы существовать как “квазиустойчивые” существа, общающиеся друг с другом и читающие книги» (перевод авторов). Erich Joos. The Emergence of Classically from Quantum Theory // The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Edited by Philip Clayton and Paul Davies, Oxford University Press, 2006. P. 53–78.

объекта¹³³. Более того, не очень понятно даже, как связать результаты теории декогеренции с тем очевидным фактом, что отдельные атомы и молекулы макрообъекта могут проявлять как квантовые свойства, поглощая резонансные длины волн, так и классические, отражая нерезонансные. Эти явления указывают на то, что макроскопические классические объекты могут всё же иметь квантовые свойства. Или, другими словами, мы не можем провести границу между квантовым и классическим миром только исходя из размеров объекта или из его наблюдаемости в определенном, оформленном виде. Таким образом, простые оценки квантовости или классичности объектов, основанные на теории декогеренции, не учитывают возможности существования квантовых эффектов (причем коллективных и когерентных) у сугубо макроскопических объектов (таких как, например, лазерные устройства¹³⁴). Данные рассуждения напрямую относятся к дискуссии о квантовых свойствах мозга, в отношении которых существуют прямо противоположные точки зрения. Так, например, в работе¹³⁵ утверждается, что

¹³³ Отметим известный факт, что время жизни метастабильного уровня неодима ${}^4F_{3/2}$ составляет 0,2 мс в ИАГ и 0,7 мс в стекле. Эти времена на много порядков больше времен декогеренции, которые получаются в оценках, представленных в работах: Зурек В. Декогеренция и переход от квантового мира к классическому (с добавлениями автора) // Los Alamos Science, Number 27, 2002; Erich Joos. The Emergence of Classicality from Quantum Theory // The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Edited by Philip Clayton and Paul Davies, Oxford University Press, 2006. P. 53–78. Большие времена жизни метастабильного уровня неодима означают, что внутри классического объекта (активного элемента лазера) достаточно долго существуют микрообъекты в сугубо квантовом, суперпозиционном состоянии.

¹³⁴ «В конденсате Бозе-Эйнштейна (который возникает еще и при работе лазера) большое количество частиц образуют одно квантовое состояние. Это состояние описывается волновой функцией того же вида, что и в случае единичной частицы, – только здесь эта функция относится сразу ко всей совокупности образующих состояние частиц. ...В конденсате Бозе-Эйнштейна вся состоящая из множества частиц система ведет себя как одно целое, и ее квантовое состояние ничем не отличается от квантового состояния единичной частицы, меняется только масштаб. В этом увеличенном масштабе и возникает когерентность, при которой многие удивительные свойства квантовых волновых функций проявляются на макроскопическом уровне». Пенроуз Р. Тени разума: в поисках науки о сознании. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005.

¹³⁵ Зурек В. Декогеренция и переход от квантового мира к классическому (с добавлениями автора) // Los Alamos Science, Number 27, 2002.

квантовые эффекты не могут играть существенной роли в работе мозга: «...процесс декогеренции, описанный выше, ограничивает воздействия на состояния мозга: релевантные наблюдаемые индивидуальных нейронов, включая химические концентрации и электрические потенциалы, являются макроскопическими. Они подчиняются классическим диссипативным уравнениям движения. Таким образом, некоторая квантовая суперпозиция состояний нейронов окажется слишком быстро разрушенной для нас, чтобы стать продолжительным квантовым феноменом сознания». Того же мнения придерживается и автор работы¹³⁶. Однако известный физик Роджер Пенроуз в книге¹³⁷ указывает на то, что в работе мозга всё же могут быть существенны макроскопические квантовые эффекты: «Если мозгом человека управляют микротрубочки, то в микротрубочковых процессах должно быть что-то принципиально отличное от простого вычисления. Я утверждал, что такая невычислимая активность должна быть следствием достаточно макроскопической квантовой когерентности, объединенной неким тонким образом с макроскопическим поведением – с тем, чтобы обеспечить возможность протекания в системе тех новых физических процессов, что придут на смену бытующей в современной физике паллиативной R-процедуре»¹³⁸, и далее: «Самостоятельная единица сознания может возникнуть, в нашем описании, лишь тогда, когда квантовая когерентность в том или ином виде получает возможность распространяться на некую существенную (по меньшей мере) часть всего мозга». Отметим, что Пенроуз в своих работах рассматривает мозг скорее как макроскопический двоичный квантовый компьютер, что требует существования разветвленной нейронной сети и суперпозиционных состояний всего мозга или существенной части

¹³⁶ Erich Joos. *The Emergence of Classically from Quantum Theory // The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Edited by Philip Clayton and Paul Davies, Oxford University Press, 2006. P. 53–78.

¹³⁷ Пенроуз, Р. *Тени разума: в поисках науки о сознании*. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005.

¹³⁸ Под R-процедурой подразумевается процесс редукции волновой функции.

его части. В нашем подходе, как было отмечено выше, рассматривается возможность усиления квантовых флуктуаций, возникающих в существенно меньших частях мозга, что уменьшает требования к его когерентности. Кроме того, возникающие в нашей модели квази-классические макроскопические состояния мозга мы рассматриваем как образы или логосные формы объектов мыслительного процесса, которые наблюдаются созерцающе-управляющим Я человека как бы изнутри. Это позволяет говорить о том, что наша модель похожа, скорее, на некий семантический компьютер, оперирующий не двоичным кодом, а смыслами или крупными логосными формами объектов. Отметим также, что наша метафизическая модель сознания может в принципе обходиться и без разветвленной нейронной сети, производящей вычисления наподобие обычного или квантового компьютера. Главной особенностью сознания в нашей модели является возможность наблюдать копию внешнего мира на дисплее собственного энергетического тела и совершать действия, соответствующие миру потенциальных возможностей тела. Мир потенциальных возможностей любого живого существа, даже одноклеточного, определяется как внешним воздействием, так и его собственной структурой, которая может меняться под внешним воздействием. Это означает, что даже одноклеточные организмы могут не только ориентироваться во внешнем мире, то есть действовать согласно волновой функции своего тела, но и запоминать внешние воздействия, то есть «обучаться». Таким образом, наша модель дает ответ на вопрос Р. Пенроуза о том, как одноклеточные организмы могут проявлять признаки сознания¹³⁹. Более того, как мы уже неоднократно под-

¹³⁹ Пенроуз Р. Большое, малое и человеческий разум. М.: Мир, 2004. «...Одноклеточное существо (инфузория туфелька, парамеция) способно плыть к источнику пищи, убежать от опасности, преодолевать препятствия и даже учиться, т. е. приобретать “жизненный опыт”. Наличие таких свойств, конечно, наводит на мысль о нервной системе, но именно нервной системы инфузория точно не имеет. Было бы просто великолепно, если бы, например, инфузории-туфельки и являлись интересующими нас нейронами! К сожалению, никаких нейронов инфузория иметь не может хотя бы потому, что она представляет собой одну-единственную клетку. Мне бы очень хотелось иметь возможность задать всем этим одноклеточным (включая амебу) простой вопрос: “Как вам это удается?”».

черкивали, не только одноклеточные существа, но и микрочастицы (например, электроны, атомы, молекулы и т. п.) «ориентируются» во внешнем мире согласно своей волновой функции.

В связи с обсуждением вопросов квантовости макроскопических объектов интересно отметить работу¹⁴⁰, в которой продемонстрировано наличие квантовой когерентности в сложных химических комплексах растений, поглощающих свет в процессе фотосинтеза. Полученные результаты свидетельствуют о том, что именно живые объекты могут одновременно проявлять классические и квантовые свойства, связанные в том числе и с существованием запутанных квантовых состояний.

Остановимся теперь коротко на вопросе о том, чем отличается живое существо от неживого объекта. Как мы уже отмечали выше, наша метафизическая модель исходит из пантеистического взгляда на мироздание, суть которого состоит в том, что инобытийная Вселенная находится как бы внутри бесконечного Абсолюта, пронизана Им, состоит из Его субстанции, оформлена Его логосами. Кроме того, мы считаем, что Абсолют есть живое существо, внутри которого находится вся тварная Вселенная, включая все объекты и субъекты, из которых она состоит. Отсюда однозначно следует, что во Вселенной не существует вообще ничего неживого. Этот факт прекрасно понимался православными апологетами¹⁴¹. Но если это

¹⁴⁰ Mohan Sarovar, Akihito Ishizaki, Graham R. Fleming, K. Birgitta Whaley, Quantum entanglement in photosynthetic light-harvesting complexes // *Nature Physics* 6, 462–467, 2010.

¹⁴¹ «Духовная энергия, истекающая от Духа Божия, энергия любви движет всей природой и всё животворит. Она есть источник жизни, и нет ничего мертвого. Движение в неорганической природе, как и в живой, есть проявление жизни, хотя бы в минимальной, мало известной форме». Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). *Дух, душа и тело*. М.: Артос-Медиа, 2006. «Мы всегда думаем о материи, о том, что в нашем мире видимо, осязаемо, как о мертвом веществе, но не таково учение ни Ветхого, ни Нового Заветов и не таков опыт верующих в Церкви. Ветхий Завет нам ясно показывает, что Бог ничего не создал мертвым, таким, что оно не может быть в Боге, не может быть Богом, не может быть Ему послушным, не может жить в Божественной гармонии. Всё Богом созданное способно на какое-то для нас непостижимое познание Бога и жизни в Боге». Митрополит Антоний Сурожский. *Божественная литургия*. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2012.

так, тогда естественно возникает вопрос: «Что представляют собой неживые предметы, с которыми мы постоянно сталкиваемся в окружающем нас мире?». Ответ на этот вопрос заключается в том, что неживые предметы представляют собой такой ансамбль элементарных живых существ (электронов, протонов, нейтронов и т. п.), в котором эти существа практически лишены свободы выбора своего состояния. Элементарные частицы находятся как бы в потенциальной яме строго определенной формы, из которой им не выбраться при обычных условиях. Вылетать из такой потенциальной ямы частицы могут при повышении их энергии, например, при нагревании. В этом случае покинувшие потенциальную яму живые микрочастицы вновь обретают индивидуальные квантовые свойства, которые обсуждались выше и которые и позволяют рассматривать элементарные частицы как живые существа. В то же самое время неживой предмет можно сравнить с клеткой, в которой очень плотно сидят какие-нибудь живые существа, например, кролики. Клетка является тем потенциальным барьером, который не дает кроликам возможность осуществить свою свободу выбора. Таким образом, можно сказать, что неживой предмет состоит из живых микрочастиц, но эти частицы не имеют единого созерцающе-управляющего Я, то есть неживой предмет не является триединством Я и гиле-морфного (энергийного) тела, а движение и свободный выбор живых микрочастиц в неживом предмете ограничивается и усредняется случайным образом.

Рассматривая вопрос о существовании понятия «жизнь», мы должны отметить также невозможность провести сколько-нибудь четкую границу между живыми существами и тем миром, который обычно относят к миру неживому. Действительно, если мы рассмотрим, например, ряд: человек, собака, лягушка, инфузория, бактерия, вирус, сложная органическая молекула, неорганическая молекула, атом, электрон, то окажется, что положение такой границы определить достаточно трудно. При переходе к каждой следующей сущности более простой организации происходит постепенное количествен-

ное уменьшение разумности и сложности поведения, однако остается свобода выбора, которую мы считаем ключевым моментом в определении понятия живого существа. Здесь уместно привести цитату из работы Б. Б. Кадомцева¹⁴²: «...очень трудно представить себе рубеж появления свободы воли на границе между неодушевленным миром и жизнью. Гораздо более естественным является допущение о том, что свобода воли является имманентным, т. е. внутренне присущим свойством всего мира». При этом, однако, с точки зрения нашей метафизической модели мы должны отдавать себе отчет в том, что мы, конечно же, никогда не сможем однозначно понять, кем управляется тварная сущность, поскольку она является фактически частью Абсолюта. Это означает, что Абсолют, пребывающий везде и обладающий всеведением и всемогуществом, может управлять любой тварной сущностью как своим собственным телом¹⁴³. Однако Он делает это чрезвычайно редко, поскольку любое ограничение свободы твари ведет к ее фактическому унич-

¹⁴² Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. № 5. С. 449–530.

¹⁴³ Эта логика согласуется с воззрениями эмерджентной философии, где значительное внимание уделяется проблеме соотношения целого и части, см., например, сборник: *The Emergence of Classicality from Quantum Theory // The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Edited by Philip Clayton and Paul Davies, Oxford University Press, 2006. Так, Артур Пикок в статье *Emergence, Mind, and Divine Action: The Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind-Brain-Body* по этому поводу пишет следующее: «Модель, которую я предлагаю, основывается на признании того, что всеведущий Бог однозначно знает, вне всех рамок времени и пространства, всё, что можно знать о состоянии(ях) всего-что-существует, в том числе взаимосвязанности и взаимозависимости существ, структур и процессов всего мира. Это панентеистическая точка зрения, в рамках которой мир представляют, в некотором смысле, существующим “в” Боге, который является, однако, “большим”, чем мир. Из нее также следует, что мир может быть предметом какого-либо Божественного детерминистического влияния, которое не связано с материей или энергией (или силами). Таким образом, посредством таких влияний как целое-часть на мир, являющийся целым (как Систему-систем), и, соответственно, на его составные части, Бог может осуществлять определенные события или последовательность событий – которые выражают намерения Бога. Они будут результатом “особого божественного действия”, отличного от Божественного удержания в существовании всего сущего, и, таким образом, ничего не может случиться без Божественного предопределения. По аналогии с примером влияния целое-часть в естественных системах, который мы уже обсудили, такое объединяющее, целостное воздействие Бога на мир может возникнуть без отмены любых законов (регуляторов), которые применимы к составным частям мира» (перевод авторов).

тожению. Исключением является случай, когда управление тварью со стороны Абсолюта осуществляется по просьбе самой твари. В этом, собственно говоря, и состоит смысл молитвы «...и да будет во мне воля Твоя...».

Отметим еще раз, что когда мы даем определение жизни, связанное с наличием свободного выбора, мы должны признать живыми все объекты Вселенной, однако существует возможность и другого определения. Эта возможность связана с тем, что сложные живые существа находятся с точки зрения физики в неравновесном состоянии, поэтому определение жизни, в принципе, может основываться и на рассмотрении этого феномена. Мы не будем здесь подробно останавливаться на этом вопросе, а отложим его рассмотрение на будущее.

Заканчивая эту главу, мы остановимся на вопросе наличия созерцающе-управляющего Я у микрочастиц, например, у электронов. Как мы видели выше при рассмотрении задач о квантовом измерении и воздействии, электрон может рассматриваться как элементарное живое существо, имеющее свободу выбора в рамках своей волновой функции или заданного мира потенциальных возможностей. Однако это не является доказательством того, что электрон имеет собственное созерцающе-управляющее Я по аналогии с человеком, то есть является своеобразной микроличностью. Если даже в отношении человека вопрос о существовании нематериального Я является в известной степени дискуссионным, то тем более мы не можем утверждать его существования для электрона. Электрон и вообще квантовый микромир являются как бы пограничной областью между Абсолютом и тварным миром, то есть в сущности тем, что обычно в православной богословской традиции называют миром нетварных энергий, то есть теми «кончиками пальцев Бога», которыми он творит мир. Действительно, оформляясь, Абсолют в-Себе-и-для-Себя создает пневма-логосные формы всё меньшего и меньшего масштаба, пока не доходит до пневма-логосных

объектов микромира. Эти объекты оказываются, с одной стороны, самой периферией мира нетварных энергий Абсолюта, с другой стороны, являются теми элементарными кирпичиками, из которых впоследствии Абсолют творит свое инобытие, komponуя их во всё более сложные гилеморфные формы, которые мы воспринимаем как тварные физические энергии и объекты. Здесь уместно привести высказывание С. Л. Франка¹⁴⁴: «...этот переход Бога в “иное, чем Бог” совершается через некое “уплотнение”, через рождение “осязаемо-зримого”, фактического, “мирового” бытия из лона сверх-временно-идеальной, “прозрачно”-духовной реальности. Это есть как бы облечение незримого Бога в некую “плоть”, которая есть в отношении его нечто вроде “одеяния”, внешнего обличия и покрывала, создаваемого, как всё вообще, внутренней силой или потенцией самого Бога, но именно в качестве “иног”, чем он сам». Таким образом, мы можем, с одной стороны, считать, что микрочастицами управляет сам Абсолют, с другой стороны, предположить наличие у них собственного созерцающе-управляющего Я. Ни то ни другое предположение не может быть ни опровергнуто, ни доказано. Отметим, что аналогичная точка зрения изложена в работе¹⁴⁵, где,

¹⁴⁴ Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: Изд-во АСТ; АСТ Москва; Хранитель, 2007.

¹⁴⁵ «...возможны три позиции (Suarez, 2011): 1. Элементарные частицы во Вселенной и животные (не люди) имеют свободу воли и сознание, как и человек. Эта позиция выглядит более или менее ясно в определенной формулировке “Теоремы о свободе воли”: “Если мы (люди) имеем свободу воли, тогда ее имеют и элементарные частицы” (Conway and Kochen, 2006, 2009; Merali, 2013). 2. Поведение элементарных частиц и животных (не людей) управляется Божественным промыслом. 3. Поведение элементарных частиц и животных (не людей) управляется неким посредником, возникающим извне пространства-времени и который не имеет Божественного происхождения и не похож на душу человека. В частности, элементарные частицы и животные не могут рассматриваться телами посредника, управляющего ими извне пространства-времени, наподобие человеческого тела, рассматриваемого в качестве тела для человеческой души. В заключительном слове на Семинаре по нелокальности и по случаю своего 60-летия Николас Гизин (Nicolas Gisin) подчеркнул: “Должен быть каталог, отслеживающий статус “кто с кем перепутан” (похожий на каталог кто на ком женат)”. И он спросил, принимаем ли мы “ангелов, которые хранят записи квантовых каталогов” (Gisin, 2012)». Adams P., Suarez A. Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience // Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience (Antoine Suarez, Peter Adams (Eds.)), Springer New York Heidelberg Dordrecht London, Springer Science+Business Media, LLC 2013. P. 273–290.

однако, указывается еще на возможность управления тварными сущностями и со стороны ангелов (!), которые также не принадлежат проявленному пространственно-временному миру.

ОТРАЖЕНИЕ, ПОЗНАНИЕ, МЫШЛЕНИЕ

Наиболее общий взгляд на процессы отражения, познания и мышления связан с тем, что в мозгу создается копия предметов внешнего мира. Причем, если мы считаем, что в нашем мозгу образуется копия предмета, несущая в себе объективную информацию о самом предмете, то мы должны считать, что эта гилеморфная (пневма-логосная) копия предмета должна повторять, хотя, может быть, и с некоторыми искажениями, гилеморфное (пневма-логосное) строение самого предмета. Другими словами, логосная форма копии должна неким образом соотноситься с логосной формой предмета, быть связанной с ней. В противном случае мы не могли бы адекватно воспринимать окружающий мир и ориентироваться в нем. По этому поводу А. Ф. Лосев в работе¹⁴⁶ писал: «Но что значит, что образ предмета отнесен к предмету и связан с ним? Это значит, что образ отражает предмет и подобен ему. Но тут как раз и лежит вся загадка. А подобно В, и В подобно А. Нет и не может быть никакого подобия и сходства, если нет абсолютного сходства между подобными и сходными вещами, хотя бы в каком-нибудь одном мельчайшем пункте. Это нечто совершенно аксиоматическое, и долго разговаривать об этом не стоит. Но тогда мы должны признать, что даже наше реальное знание и мышление повседневной жизни совершается только потому, что есть некоторый пункт абсолютного единства и тождества, объединяющий мыслящего и мыслимое, и что не будь этого пункта, мышление разрушилось бы в одно мгновение».

¹⁴⁶ Лосев А. Ф. Диалектика мифа (дополнение к «Диалектике мифа») // Философское наследие. Т. 130. М.: Мысль, 2001; Лосев. А. Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993.

Для того чтобы понять более детально, как образуется сходство между предметным миром и его копией в мозгу, вспомним, что согласно нашей метафизической модели, предметы и существа Вселенной представляют собой оформленные в виде иерархической структуры гилеморфные (пневма-логосные) образования. При их взаимодействии между собой они производят друг на друге взаимные отпечатки¹⁴⁷, которые являются гилеморфными копиями самих объектов, несущими поуровневую информацию о том объекте, который этот отпечаток произвел. При рассмотрении отпечатка на своем гилеморфном теле, созерцающе-управляющее Я живого существа видит воспринимаемый объект и его логосную структуру уже «внутри себя», как бы на дисплее своего собственного гилеморфного (пневма-логосного) тела на разных уровнях логосной иерархии или, другими словами, на разных уровнях смысловой общности и смыслового масштаба.

Эта пневма-логосная иерархия проявляется в иерархической структуре мозга и определяет иерархическую структуру информации, обрабатываемой в мозгу человека (см., например, работу¹⁴⁸), а это, в свою очередь, проявляется и в иерархической структуре психики человека, на что обращают внимание представители различных духовных

¹⁴⁷ «...квантовая теория одновременно лишила “сознание наблюдателя” монополии на получение и хранение информации: любая корреляция есть регистрация, любое квантовое состояние есть запись некоторого другого квантового состояния». См.: Зурек В. Декогеренция и переход от квантового мира к классическому (с добавлениями автора) // Los Alamos Science, Number 27, 2002.

¹⁴⁸ Рабинович М. И., Мюезинолу М. К. Нелинейная динамика мозга: эмоции и интеллектуальная деятельность // Успехи физических наук. 2010. Т. 180. № 4. С. 371–387. «Иерархическая организация мозга (см.: Hawkins J., Blakeslee S. On Intelligence, New York, Times Books, 2004) от сравнительно “простых” (сенсорных) уровней к более сложным подкорковым структурам и до коры больших полушарий – наводит на мысль, что информационные потоки в центральной нервной системе также иерархически организованы».

традиций¹⁴⁹. В нашей модели мы рассматриваем, впрочем, весьма условно, пять иерархических уровней (снизу-вверх): физический, инстинктивный, эмоциональный, ментальный и духовный. Возможность созерцать отражения внешнего мира на высоких уровнях иерархии зависит как от врожденных качеств человека, так и от их сознательного развития. Можно говорить о том, что Я средне-статистического современного человека находится где-то между эмоциональным и ментальным уровнем, то есть «видит» все ниже-лежащие уровни и может сознательно оперировать на них, рис. 8.

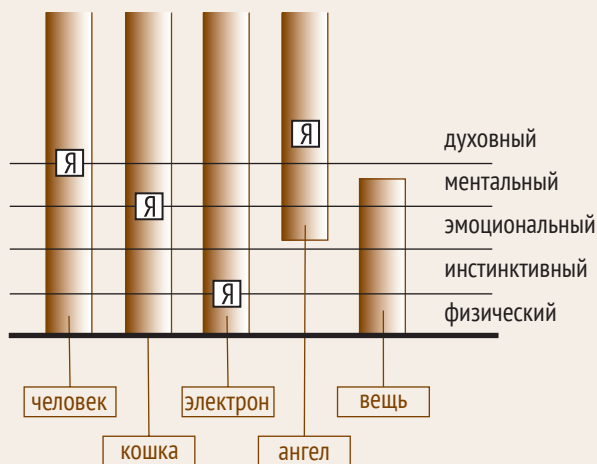


Рис. 8

Схематическое изображение иерархической структуры различных живых существ. У различных живых существ Я находится на разных уровнях иерархии

¹⁴⁹ Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. «Есть сторона и степень жизни духовная, есть духовно-душевная, есть собственно душевная, есть душевно-телесная..., есть телесная. Пять ярусов, но лицо человека одно, и это одно лицо живет то тою, то другою, то третью жизнью и, судя по тому, какою жизнью живет, получает особый характер, отражающийся и в его воззрениях, и в его правилах, и в его чувствах, то есть оно бывает или духовным – с духовными воззрениями, правилами и чувствами, или душевным – с душевными понятиями, правилами и чувствами, или плотским – с плотскими мыслями, делами, чувствами». Аналогичная структура психики рассматривается и в восточной традиции, см., например: Сатпрем. Шри Аурубиндо, или Путешествие сознания. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989.

В зависимости от наследственности, воспитания и духовного развития Я человека может находиться как ниже этого среднестатистического уровня и оперировать, скажем, только на уровне эмоций, так и выше, например, на высоком духовном уровне. Это, однако, не означает, что Я человека постоянно находится на одном и том же пневма-логосном или психическом уровне. В различных жизненных ситуациях человек оперирует на различных уровнях. К примеру, сильный испуг инициирует переход на инстинктивный уровень, а более сложные стрессовые ситуации – на эмоциональный. По этому поводу святитель Феофан Затворник в работе¹⁵⁰ пишет: «Так как на какой бы степени ни находился человек, другие стороны его жизни остаются присущими в нем, то ни на одной степени он не бывает закабален так, чтобы уж и высвободиться не мог из сей кабалы, но всегда имеет возможность переходить с одной степени на другую, ослабив одну сторону своей жизни и усилив другую. Так и духовный человек может ниспасть в душевность и телесность, и плотяной – подняться до духовности, когда тот возлюбил душевное и плотское, а этот възыщет духовного. Человек всегда свободен. Свобода дана ему вместе с самосознанием и вместе с ним составляет существо духа и норму человечности. Погасите самосознание и свободу – вы погасите дух, и человек стал не человек. Но утверждая, что человек имеет свободу двигаться вверх и вниз по степеням жизни своей, я не утверждаю вместе с сим, что ему одинаково легко и удобно двигаться, сверху ли вниз идет он или снизу вверх, или что эти движения могут совершаться в нем так же быстро и часто, как переходы из одной комнаты в другую, бывающие по нескольку раз в день». Эта цитата очень хорошо иллюстрирует связь психического состояния человека с его свободным выбором. Если мы теперь обратимся к рассмотрению менее сложных живых существ, то мы должны констатировать, что

¹⁵⁰ Святитель Феофан Затворник. *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться*. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.

они видят внешний мир на более низких уровнях иерархии, что также представлено на рис. 8.

Рассмотрим теперь более подробно процесс отражения внешнего мира в мозгу на примере зрительного восприятия. Как уже говорилось выше, его суть заключается в том, что световая волна отражается от предмета и попадает в глаз, где на сетчатке создается изображение воспринимаемого предмета. Поглощаясь в колбочках и палочках сетчатки, отраженная световая волна преобразуется в пиксельное изображение предмета, содержащее большое количество деталей, которые мы можем наблюдать, глядя на предметы окружающего мира. Однако как только мы закроем глаза, мы можем вспомнить лишь некоторые достаточно общие черты наблюдавшихся только что предметов, с гораздо меньшей точностью и детализацией, чем при непосредственном зрительном восприятии. Это говорит о том, что в мозгу сохраняются некоторые низшие гармоники изображения, а высшие гармоники теряются. Именно эти низшие гармоники изображений, то есть образы предметов или паттерны, и используются потом в мыслительном процессе. Это означает, что наше Я в процессе мышления рассматривает на дисплее нашего мозга достаточно высокие уровни смысловой иерархии пневма-логосных копий предметов внешнего мира. Эти смысловые образы, в конечном счете, определяют поведение человека и последствия его действий. Генерация смысловых образов и связанных с ними состояний мозга производится слабыми информационными сигналами, усиливаемыми в мозгу. Эти сигналы, имеющие очень маленькую энергию, могут достаточно сильно изменить смысл высокоэнергетического действия человека, то есть конечную точку фазовой траектории системы, которую можно рассматривать как метастабильное состояние или аттрактор. Так, например, небольшое изменение траектории движения руки, держащей молоток, может привести к тому, что вместо забитого гвоздя мы получим разбитый в кровь палец. При этом энергия движения руки практически не изменяется, но изменяется смысл этого дви-

жения. Здесь уместно привести цитату из работы Б. Б. Кадомцева «Динамика и информация»¹⁵¹: «Свобода – это возможность выбора из нескольких альтернатив, акт воли – сам этот выбор. В неустойчивых системах с разбегающимися траекториями для выбора одной из траекторий достаточно очень мало изменить начальные данные, т. е. использовать для этой цели очень малый сигнал с определенной информацией».

В этом месте нашего изложения мы еще раз остановимся на вопросе психофизического параллелизма, обсуждавшемся выше. Наш подход к решению этой проблемы состоит в том, что мы рассматриваем мозг как своего рода семантическое вычислительное устройство и одновременно дисплей, на котором отображаются результаты. При этом нейрофизиологические процессы, происходящие в мозгу, можно наблюдать при помощи специальных физических устройств и приборов, которые дают «объективную» картину процессов, происходящих в мозгу испытуемого, с точки зрения стороннего наблюдателя. Эта картина может фиксироваться в виде объективных показаний приборов и наблюдаться различными исследователями. В это же самое время сам испытуемый, его Я видит «субъективную реальность», которая предстает перед ним в виде различных образов, то есть того, с чем мы постоянно сталкиваемся и что является для нас нашим внутренним миром. Субъективная реальность, наблюдаемая нашим Я как бы изнутри, получила названия квалиа, а философская концепция об одновременном и параллельном существовании физических свойств мозга и квалиа, то есть психических образов, получила название нередуктивного физикализма: «Для позиции нередуктивного физикализма важно сохранение картезианского взгляда на сознание: ментальные состояния являются по сути тем, чем они представляются, кажутся переживающему их субъекту. Однако в отличие от классического дуализма субстанций нередуктивный физикализм также настаива-

¹⁵¹ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. № 5. С. 449–530.

ет на том, что ментальные состояния с необходимостью связаны с физическими состояниями. ...Таким образом, по сути, нередуктивный физикализм является особым вариантом дуализма – дуализмом свойств»¹⁵². При этом, несмотря на интенсивные дискуссии, доказать одновременное и параллельное существование физического и психического не удастся, поэтому позиция нередуктивного физикализма является по сути постулатом, что хорошо согласуется с нашей точкой зрения на проблему.

Вернемся, однако, к рассмотрению общих закономерностей процесса зрительного восприятия окружающего мира. Отметим, что этот процесс осуществляется как бы двумя способами. Первый связан с «пассивным» видением, которое не сопровождается необратимыми изменениями в мозгу, то есть когда не происходит запоминания с образованием устойчивой копии объекта. В этом случае одна картинка, которая образуется на сетчатке и в соответствующих структурах мозга, сменяется другой в реальном масштабе времени, то есть состояния глаза и мозга меняются без управления со стороны созерцающе-управляющего Я в «пассивном режиме». Второй способ видения связан с запоминанием и образованием устойчивой копии в виде группы измененных клеток мозга. Процесс запоминания определяется переходом в новое квантовое состояние собственного тела аналогично рассмотренной выше задаче о воздействии (обратной задаче квантового измерения). Это означает, что он происходит по команде управляющего Я (строго говоря, не всегда, а только при активном запоминании) и связан с коллапсом волновой функции мозга. Другими словами, мы должны понимать, что при запоминании Я и «сознание» являются активными. Рассматривая проблему восприятия внешнего мира, нужно понимать, что копия объектов в мозгу не может быть точной, так как в нее вносит искажения сам «дисплей», то есть отображающее гилеморфное (пневма-логосное или энергийное) тело мозга. Это

¹⁵² Иванов Д. В. Аргумент от отсутствия квалиа // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 139–149.

означает, что человек видит окружающий мир как бы через фильтр своей индивидуальности, интерпретирует его исходя из ее особенностей, которые в значительной степени определяются личным опытом и врожденными особенностями человека.

Взглянем теперь на процесс мышления, под которым мы будем понимать операции с устойчивыми копиями объектов в мозгу. Он основан, с одной стороны, на наблюдении созерцающе-управляющим Я человека (или менее высокоорганизованного существа) устойчивого отпечатка внешнего мира в своем собственном мозгу, с другой стороны, на моделировании различных его изменений и вариантов. По этому поводу в работе¹⁵³ говорится следующее: «Сознание – это имитатор (или генератор игры), который позволяет мозгу использовать в процессе обработки приходящей информации опыт, которого никогда не было. Имитация позволяет воспроизводить сложную ситуацию многократно, добываясь детального ее понимания. Сознание – динамический процесс: постоянно эволюционирующая последовательность событий имитирует причинно-следственную связь, наблюдаемую в реальном мире». То есть этот процесс можно рассматривать в буквальном смысле как конструирование различных комбинаций устойчивых копий или как создание и разглядывание моделей мира в собственном пневма-логосном теле (точнее, в мозгу), причем на разных уровнях иерархии. Таким образом, многоуровневое пневма-логосное тело человека (его мозг) оказывается многоуровневой пневма-логосной копией Вселенной, вернее, той ее части, с которой человек успел вступить во взаимодействие. Благодаря наличию внутри человека многоуровневой копии Вселенной мы и можем говорить, с одной стороны, о подобии микро- и макрокосма, с другой стороны, о возможности понимания смыслов, которые являются наиболее общими логосными формами мироздания и всего бытия. Понимание и восприятие смыслов есть, по сути, видение (внутренним взором)

¹⁵³ Рабинович М. И., Мюезинолу М. К. Нелинейная динамика мозга: эмоции и интеллектуальная деятельность // УФН. 2010. Т. 180. № 4. С. 371–387.

или осознание онтологической структуры бытия и Вселенной, а также отдельных явлений и объектов внутри этой общей структуры. Важно иметь в виду, что существование внутри человека (в его мозгу) онтологической модели Вселенной позволяет ему общаться с себе подобными, которые также имеют внутри онтологическую модель бытия. Только наличие у разных людей похожей и объективной (или близкой к объективной) онтологии позволяет им не только иметь похожие взгляды на окружающую действительность и вступать в коммуникацию, но и вообще ориентироваться в окружающем мире. Чем больше у людей разнятся онтологии, записанные в мозгу, тем сложнее им общаться даже на обыденном уровне. Именно поэтому для общества очень важно иметь общую онтологию бытия (при этом, конечно, желательно объективно правильную), а неправильно понятый релятивизм и плюрализм могут привести к атомизации общественного сознания. При этом язык (даже обыденный) является не чем иным, как проявленной и выраженной онтологией бытия, в рамках которой и происходит человеческое общение. Именно поэтому мировоззрение различных народов укоренено в их языке и выражает взгляд данного народа на бытие. Отметим, кроме того, что многоуровневая копия Вселенной, хранящаяся в мозгу, имеет свой мир потенциальных возможностей, который является копией мира потенциальных возможностей Вселенной. Созерцающе-управляющее Я человека и любого другого живого существа наблюдает Вселенную и мир ее потенциальных возможностей у себя в мозгу в виде копии, точность которой определяет правильность восприятия живым существом окружающего мира. Резюмируя сказанное выше, подчеркнем, что человеческий мозг представляет собой семантический компьютер, имеющий внутри себя онтологическую модель бытия, с которой он постоянно производит сверку поступающих извне и генерируемых внутри смысловых сигналов. Именно операции со смыслами и позволяют человеку производить такие сложные операции, которые не под силу компьютеру. Это относится, например, к тому, что мы называем интуицией, суть которой состоит в том, что наше созерцающе-

управляющее Я может видеть предельно абстрактные смыслы и их место в общей онтологии. Сложность операций с очень абстрактными понятиями и смыслами состоит в том, что их можно «увидеть» внутренним взором, но очень сложно оформить в слова или другие дискретные символы (например, математические). Обычно оформление увиденных смыслов в логическую схему происходит после интуитивного озарения.

Продолжая тему восприятия, отметим, что при наличии двух видов наблюдения, активного и пассивного, существуют определенные сложности с интерпретацией процессов восприятия человеком внешнего мира и самого себя. Эти сложности связаны вот с чем. Глядя на предмет в активном режиме, человек может создать в мозгу его устойчивую копию, рассматривать ее и проводить с ней различные мыслительные операции. При этом одновременно наблюдатель может видеть предмет и в «пассивном» режиме без запоминания и без операций с копиями предмета в мозгу. Это означает, что человек видит как бы две копии предмета в мозгу. Отключив процесс запоминания и оперирования с копиями, человек переходит в так называемое состояние «безмолвия», хорошо известное как в восточной духовной традиции¹⁵⁴, так и в православной аскетической практике¹⁵⁵. В этом состоянии человек осознает окружение, но не может (не хочет) думать о нем. Однако человек может включить мыслительный процесс и отключиться от прямого восприятия, то есть переключиться на процесс думания о предметах, причем на разных уровнях иерархии, что позволяет вычленять в объектах логосные формы разного уровня общности и абстракт-

¹⁵⁴ Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989.

¹⁵⁵ «Православный монах своим главным делом считает внутреннее умное внимание с молитвою в сердце, что дает ему возможность **видеть помысл** прежде, чем он войдет в сердце. Ум, безмолвным вниманием стоящий в сердце, видит, как помысл приближается **извне**, пытаясь проникнуть в сердце, и молитвою отгоняет его. Этому деланию, называемому “умным трезвением”, или “умным безмолвием”, стал учиться Симеон». Схиархимандрит Софроний (Сахаров). Преподобный Силуан Афонский. 3-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011.

ности, сравнивать их. Кроме того, человек может «безмолвно» рассматривать и устойчивые копии в своем мозгу, не проводя с ними никаких действий. Именно это и позволяет человеку непосредственно «видеть» и понимать, например, математические истины до их доказательства, о чем Р. Пенроуз говорит в работе¹⁵⁶. Еще сложнее обстоит дело при восприятии человеком самого себя. В этом случае человек может чувствовать свое тело, например, руку, а может думать о ней. Если рука у нас болит, то мы одновременно чувствуем боль и можем думать о том, как сильно у нас болит рука и почему она болит. Точно так же мы можем непосредственно переживать, например, измену близкого человека, ощущать ее как непосредственную душевную боль, а можем думать о ней, рассматривая свою собственную страдающую копию, которая является отражением нашего страдающего энергийного тела. Таким образом, наше энергийное (пневма-логосное или гилеморфное) тело, и прежде всего наш мозг, являются той «загадочной областью «внутреннего бытия»¹⁵⁷, где происходит внутренняя жизнь, то есть они являются по сути внутренним миром человека. Кроме этого необходимо обратить внимание еще на то, что при наблюдении за самим собой человек обнаруживает и свое собственное Я, которое нельзя рассматривать так же как копии предметов в мозгу. Это связано с тем очевидным фактом, что субъект-объектное противостояние человека с окружающими предметами повторяется во внутреннем мире, когда Я рассматривает копии предметов в мозгу. Но рассматривать само себя Я не может, поскольку пропадает субъект-объектное противостояние. В этом случае мы можем только констатировать: «Аз есмь». Отметим, что проблема осознания себя стоит достаточно остро не только перед метафизикой, но и перед нейрофизиологией.

¹⁵⁶ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007.

¹⁵⁷ Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: Изд-во АСТ; АСТ Москва; Хранитель, 2007.

В работе¹⁵⁸ по этому поводу пишется следующее: «Упомянем еще одну проблему, напрямую связанную с сознанием, – это “ощущение себя”. Хотя проблема “ощущения себя” определялась как фундаментальная еще во времена зарождения психиатрии¹⁵⁹, в современной науке эта проблема активно разрабатывается сравнительно недавно. Выяснилось, в частности, что процесс осознания себя представляет некую особую проблему для человеческого мозга, т. е. стоит особняком от других»¹⁶⁰.

СОЗНАНИЕ И ДУША

Развиваемая нами тринитарная метафизика рассматривает созерцающе-управляющее Я человека как внефизический центр личности, имеющий в своем управлении энергичное (пневма-логосное или гилеморфное) тело, которое является исполнительным механизмом и одновременно дисплеем, отражающим внешний мир. Такой подход не вписывается в парадигму картезианского дуализма, и мы должны говорить о том, что живые существа, и в первую очередь человек, который является образом и подобием Бога, созданы не по дуальной схеме, а по принципу троичности, лежащему в основе всего Бытия. Существование раздельно-нераздельного троичного образования Я – пневма-логосное тело является, по сути, одной из аксиом-антиномий нашей модели. То есть мы постулируем, что являясь раздельными началами, Я, логосы и субстанция воздействуют друг на друга, являясь различными составными частями единой монады. Эта антиномия является продолжением другой более глубокой антиномии, связанной с тайной

¹⁵⁸ Рабинович М. И., Мюезинолу М. К. Нелинейная динамика мозга: эмоции и интеллектуальная деятельность // УФН. 2000. Т. 180. № 4. С. 371–387.

¹⁵⁹ James W. *The Principles of Psychology*, New York, H. Holt, 1890.

¹⁶⁰ Wicker B. et al. *Brain Res. Rev.*, 43, 224, 2003; Kelley W. M. et al. *Cognitive Neurosci.*, 14, 785, 2002; Northoff G. et al. *Neuro Image*, 31, 440, 2006; Broyd S. J. et al. *Neurosci Biobehav. Rev.*, 33, 279, 2009.

троичности Абсолюта, обсуждавшейся выше. Отметим также, что предложенная метафизическая модель не позволяет говорить о «сознании» как таковом и очертить «область его нахождения внутри человеческого существа». Это связано с тем, что в процессе восприятия внешнего мира (и воздействии на него) живым существом участвует вся триада Я – пневма-логосное тело практически на паритетных началах. В этом смысле мы можем называть «сознанием» только всё существо целиком, поскольку оно целиком осуществляет «со-знание» вместе с Богом. При этом, конечно, мы должны понимать, что центральную роль в процессе со-знания играет созерцающе-управляющее Я. На рис. 9 представлено схематическое изображение триады Я – пневма-логосное тело.



Рис. 9

Схематическое изображение антропоморфной триады Я-логосы-пневма

Как мы указали выше, в этой нераздельной триаде невозможно выделить «сознание» в чистом виде. Однако если руководствоваться традиционным представлением сознания как некоего пространства, в котором наше Я наблюдает логосы, то в нашей троичной схеме сознанию будет соответствовать диада Я – логосы. Диада Я – пневма (субстрат) будет соответствовать (хотя и с некоторой натяжкой) тому пространству, в котором наше Я наблюдает за ощу-

щениями. При этом пневма-логосное единство есть не что иное, как сгусток энергии, который имеет свой мир потенциальных возможностей. Мы можем считать, что та альтернатива из мира потенциальных возможностей, которая имеет наибольшую вероятность осуществления, совпадает и с нашим наибольшим желанием, поскольку именно она, как правило, выбирается автоматически, а для осуществления маловероятной альтернативы нашему управляющему Я необходимо делать осознанный, подчас очень непростой выбор. Однако мы должны понимать, что выбор состояния может осуществляться на разных уровнях иерархии так, что наиболее вероятное действие, выбранное из мира потенциальных возможностей на более высоком уровне иерархии, может не соответствовать наиболее вероятному и, тем самым, наиболее желанному действию, выбранному на более низком уровне энергийной (пневма-логосной) иерархии. Эта ситуация в терминах эмерджентной парадигмы (см., например, работу¹⁶¹) как раз и будет означать управление нижними уровнями иерархии со стороны высших уровней (Top-Down Causation). Отметим, что пневма-логосная область на рис. 9 будет тем, что обычно понимают под словом материя, то есть оформленный логосами субстрат или энергетический сгусток, лишенный личностного центра, под которым мы понимаем созерцающе-управляющее Я. В связи с рассмотрением троичной структуры человека интересно обратиться к вопросу о существовании и определении души в православной традиции. Как известно, душа является одним из ключевых понятий не только в православной, но и в других авраамических религиях. Однако, несмотря на это, понятие души в богословии определено так же туманно, как и понятие сознания в философии и психологии. По этому поводу можно привести цитату из работы известного

¹⁶¹ George F. R. Ellis. Top-Down Causation and the Human Brain Brain // Downward Causation and the Neurobiology of Free Will, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 63–81 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)).

православного богослова Иерофея (Влахоса)¹⁶²: «В Священном Писании и в Святоотеческих текстах встречается как смешение, так и разграничение терминов “душа” (ψυχή), “ум” (νοῦς, “сердце” (καρδιά), и “мысль, мышление” (διανοία). Всякий человек, с увлечением изучающий творения святых отцов и Новый Завет, прежде всего сталкивается с проблемой смешения этих терминов и понятий. Термины эти взаимозаменяемы. Данный вопрос занимал меня в течение многих лет, и я пытался найти какое-либо решение. Ознакомившись с соответствующей литературой, я убедился, что толкователи, за немногим исключением, не в состоянии определить связь и различие между этими терминами». В то же самое время в этой же работе говорится: «Душа – это жизнь, присутствующая в каждом создании, например в растениях и животных; душа – это и жизнь, которая присутствует в человеке. Это и каждый человек, обладающий жизнью, и та жизнь, которая выражается через духовную часть нашей личности. Это и сама духовная составляющая нашей личности».

Так что же такое – душа? Можем ли мы приблизиться к пониманию смысла этого понятия, руководствуясь нашей метафизической моделью? Для того чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к творениям преподобного Максима Исповедника¹⁶³, где он пишет по поводу души следующее: «...душа... состоит вообще из силы разумной и силы жизненной. Разумная сила движется самовластно, по [собственному] произволению, а жизненная пребывает неподвижной, по природе не обладая свободой выбора. ...к разумной силе относятся деятельная и созерцательная способности; созерцательная называется умом, а деятельная разумом. Ум является движущим началом разумной силы, а разум промыслительным началом силы жизненной. Первый (я подразумеваю ум) есть и на-

¹⁶² Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005.

¹⁶³ Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993.

зывается мудростью, когда он всецело блюдет свои непреложные стремления к Богу. Точно так же разум есть и называется рассудительностью, когда он, благоразумно и промыслительно управляя жизненной силой посредством своих энергий, соединяет ее с умом и являет эту силу схожей с умом, поскольку она носит, через добродетель, то же самое и подобное ему отражение Бога, которое... естественно разделяется между умом и разумом».

Для лучшего понимания данного отрывка мы на рис. 10 представили «схему души», составленную на его основе.

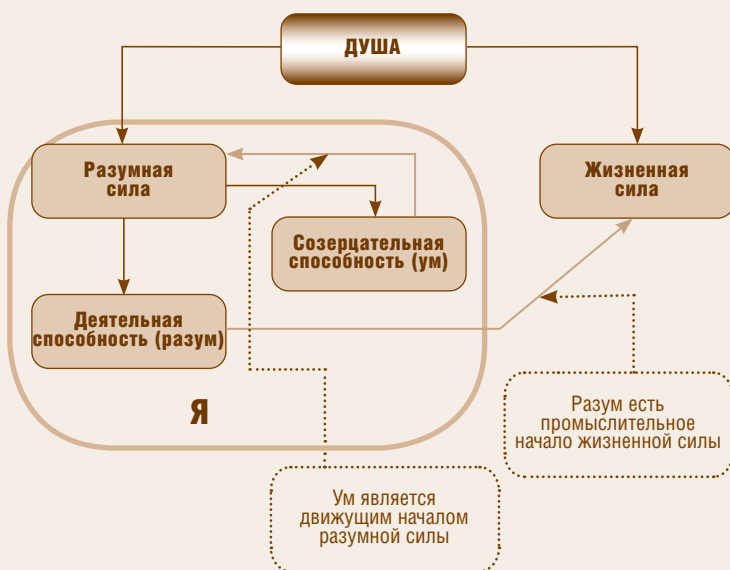


Рис. 10

Схема души
по преподобному Максиму Исповеднику

В первую очередь обратим внимание на то, что согласно преподобному Максиму, «к разумной силе относятся деятельная и созерцательная способности», то есть то, что в терминах нашей метафизической модели мы называем созерцающе-управляющим Я. Однако

кроме созерцающе-управляющего Я в понятие души преподобный Максим включает еще «жизненную силу», о которой пишет Иерофей Влахос в приведенной выше цитате и которую согласно представлениям нашей модели следует рассматривать как энергию, посредством которой тело человека совершает действия под управлением созерцающе-управляющего Я или «разумной силы». Однако если согласно нашим представлениям под энергией надо понимать вообще всю пневма-логосную часть триады, то под жизненной силой необходимо понимать ту часть энергии, посредством которой тело может совершать работу (под которой следует, конечно же, понимать и работу мозга, то есть умственную деятельность). Та часть полной энергии физической системы, за счет которой производится работа, называется в физике свободной энергией. Если сравнивать определение души преподобного Максима с нашей концепцией антропоморфной триадической монады, то мы приходим к схеме, представленной на рис. 11.

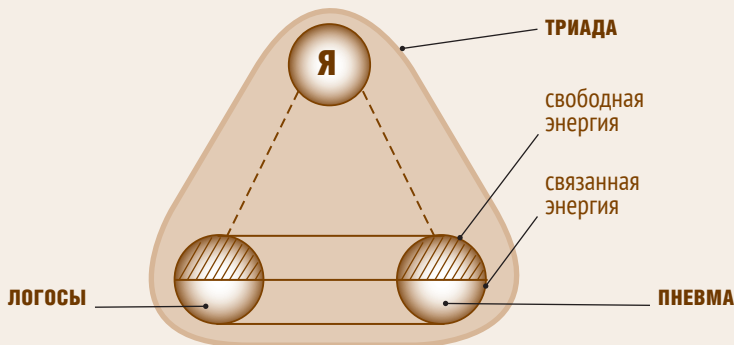


Рис. 11

Сравнение схемы души по преподобному Максиму Исповеднику со схемой антропоморфной триады нашей модели

Здесь схематически изображено, что созерцающе-управляющее Я воздействует только на свободную энергию, а связанная энергия, которая является частью общей энергии в антропоморфной триаде, не управляется душой непосредственно. Кроме того, мы долж-

ны, строго говоря, отметить, что созерцательная способность (ум), являющаяся частью разумной силы, рассматривает логосы внешнего мира (левый пунктир на рис. 11), которые в процессе восприятия отпечатываются в пневма-логосном теле мозга, а также фиксирует ощущения (правый пунктир на рис. 11).

Остановимся теперь несколько подробнее на вопросе о действиях, которые производит созерцающе-управляющее Я. По самому смыслу этого понятия оно осуществляет две главные функции, во-первых, созерцание, во-вторых, управление. Под созерцанием мы понимаем такой процесс, когда наше Я как бы изнутри своей тричной монады рассматривает копии объектов (квалиа, паттерны) внешнего мира, образованные в нашем мозгу. Эти же процессы в мозгу внешний наблюдатель при помощи энцефалографа может наблюдать как электрический сигнал. Для того чтобы Я могло осуществлять процесс созерцания, оно должно обладать функцией внимания, то есть должно уметь выделять нужную копию в мозгу. Отметим, что феномен внимания в современной нейрофизиологии иногда рассматривают чересчур механистическим образом. При разработке компьютерных моделей мозга проблема внимания решается так. Создается специальный алгоритм, регулирующий порог возбуждения активного элемента нейрокомпьютера, моделирующего нейроны мозга. «Благодаря этому можно сделать систему более восприимчивой к какой-то части образов (или к одному из них) и ослабить внимание к другим»¹⁶⁴. То есть в такой модели внимание всегда будет направлено на наиболее возбужденную область мозга. Однако понятно, что такой алгоритмический способ управления вниманием не имеет отношения к свободному выбору человека, а моделирует ситуацию наперед заданного предпочтения к каким-либо образам, появляющимся в мозгу, то есть рассматривает работу мозга в автоматическом режиме. Но если исходить из существования свободы выбора у человека, то естественно

¹⁶⁴ Чернавский Д. С. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики // УФН. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

предположить и возможность свободного управления вниманием со стороны созерцающе-управляющего Я, то есть возможность направлять внимание на те области мозга, которые в данный момент времени не являются наиболее возбужденными.

Одной из наиболее важных функций процесса созерцания является понимание или, другими словами, восприятие логосов (смыслов) того образа, на который направлено внимание Я. С одной стороны, мы можем рассматривать понимание как процесс сравнения различных логосных форм, на которые направлено внимание. Однако в процессе понимания есть некоторое онтологическое отличие от этого простого акта, которое связано с принципиальной невозможностью описать наше Я в логических естественно-научных терминах. В конечном счете, хотя акт понимания, с одной стороны, и является результатом сравнения различных логосных форм, но, с другой стороны, в своей конечной стадии он есть нечто совершенно сверхрациональное, он есть как бы прямое видение места наблюдаемой логосной формы в логосной онтологической структуре мироздания. Кроме описанных выше основных функций Я, существует еще процесс восприятия нашим Я энергий или ощущений, связанных с взаимодействием субъекта с окружающим миром. Эти ощущения могут восприниматься непосредственно при взаимодействии с предметами окружающего мира, а могут моделироваться при рассматривании копий предметов в мозгу. Помимо функций внимания и понимания, Я осуществляет также и управление своим энергийным телом, осуществляя коллапс его волновой функции. Эти процессы были подробно рассмотрены нами выше.

Отметим, что когда мы говорим о функциях Я, мы выходим за пределы естественно-научной парадигмы, поскольку Я не относится к энергийному миру, описываемому естественными науками. Поэтому здесь мы не можем использовать, например, данные нейрофизиологии как объективной науки. В принципе, мы могли бы использовать данные и подходы современной психологии, одна-

ко она не имеет на сегодняшний день развитого онтологического фундамента, позволяющего ей отделить функции Я от функций энергийного тела. Именно поэтому при рассмотрении функций созерцающе-управляющего Я мы ограничимся приведенными выше краткими комментариями.

При жизни человека в его мозгу происходит созерцание объектов внешнего мира в виде их копий, то есть созерцающе-управляющее Я крепко привязано к телу. В момент смерти тело распадается, и душа, согласно христианской доктрине, покидает тело. Возникает вопрос, какая часть триадической монады покидает тело? Если мы примем определение души Максима Исповедника, рассмотренное выше, то мы должны будем предположить, что тело покидает созерцающе-управляющее Я совместно с физической свободной энергией тела. Однако предположить отдельное существование свободной энергии в состоянии, не связанном с физическим телом, достаточно проблематично. В этом случае наиболее реальным представляется вариант того, что тело покидает только созерцающе-управляющее Я. Однако здесь немедленно встает вопрос: не означает ли отделение созерцающе-управляющего Я от физического тела нарушение принципа троичности? На этот вопрос мы можем ответить отрицательно, поскольку в силу пневматического Всеединства даже при распаде физического тела Я человека оказывается встроенным в пневматическое двуединство области нетварных Божественных энергий, то есть оно попадает во вневременной мир потенциальных возможностей, где может созерцать одновременно актуальную историю мира и свою собственную прошлую актуальную историю, а также все возможные варианты развития событий и возможные альтернативы выборов, осуществленных человеком в течение жизни. Именно тот факт, что человек может видеть свою жизнь с возможными альтернативами и совершенными ошибками, которые он не может уже исправить, и составляет, по-видимому, существо тех страданий, которые будет испытывать нераскаянная душа грешника.

Признание того, что созерцающе-управляющее Я человека соединено по факту со всем миром потенциальных возможностей, просто в силу существующего Всеединства, означает, что в принципе человек может видеть этот мир и находясь в физическом теле. Однако в силу того, что «сигнал» от физического тела имеет для созерцающе-управляющего Я живого человека гораздо большую «интенсивность», чем сигнал от мира нетварных энергий, обычный человек, находящийся в физическом теле, воспринимает именно образы актуального мира, отпечатанные на энергийном теле человека. При этом мы должны, конечно же, понимать, что люди, настроенные на духовную жизнь, могут видеть мир потенциальных возможностей Вселенной и при жизни, что подтверждается большим количеством случаев прозорливости у святых. Кроме того, имеются многочисленные случаи описания того, как душа человека покидает тело, например, в момент клинической смерти (см., например, книгу¹⁶⁵).

ЖИВОЙ ОРГАНИЗМ КАК НЕРАВНОВЕСНАЯ ФИЗИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Выше при рассмотрении определения понятия «жизнь» мы делали акцент на том, что главным отличительным признаком живых существ является свобода воли, которая, собственно говоря, является главным атрибутом твари, отличающим ее от Абсолюта. Однако при таком определении мы должны все квантовые объекты, имеющие многовариантный мир потенциальных возможностей, считать живыми существами. В этом есть глубокий метафизический смысл, поскольку все без исключения тварные объекты Вселенной в рамках метафизики Всеединства и панентеистической картины мира можно рассматривать состоящими из живой субстанции: «Духовная

¹⁶⁵ Невероятное для многих, но истинное происшествие. «Духовные Традиции». М.; Тверь, 2009.

энергия, истекающая от Духа Божия, энергия любви движет всей природой и всё животворит»¹⁶⁶. В то же самое время обыденное понимание жизни связано всё-таки с иной интуицией. Эта интуиция основывается на том, что живое существо неким образом возвышается над природой, противостоит ей. С физической точки зрения, это возвышение над природой определяется тем, что живое существо является неравновесной физической системой. Рассмотрение живых существ в качестве неравновесных физических систем позволяет, с одной стороны, поставить биологию на твердый естественно-научный фундамент, с другой стороны, поставить фундаментальный вопрос: «Достаточно ли для объяснения жизни физических законов или необходимо вводить некие дополнительные предположения и допущения?». Здесь мнения ученых разделились. Еще на заре квантовой эры один из ее основателей В. Гейзенберг в работе¹⁶⁷ писал: «...ныне на основании самых простых биологических опытов осознают, что живые организмы обнаруживают такую степень устойчивости, какую вообще сложные структуры, состоящие из многих различных молекул, без сомнения, не могут иметь только на основе физических и химических законов. Поэтому к физическим и химическим закономерностям должно быть что-то добавлено, прежде чем можно будет полностью понять биологические явления». Аналогичные мнения высказываются и в XXI веке. Так, в обзоре, представленном в журнале «Успехи физических наук»¹⁶⁸, В. П. Реутов и А. М. Шехтер пишут: «Сейчас, когда мы уже знаем, что представляет собой геном человека, всё большее число ученых начинает осознавать, что мы не знаем чего-то самого главного. Несомненно, факты нужны. Однако простое накопление экспериментальных данных понимания не прибавляет и теории

¹⁶⁶ Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. М.: Артос-Медиа, 2006.

¹⁶⁷ Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Наука, 1989.

¹⁶⁸ Реутов В. П., Шехтер А. М. Как в XX веке физики, химики и биологи отвечали на вопрос: что есть жизнь? // Успехи физических наук. 2010. Т. 180. Вып. 4. С. 395.

не дает». При этом в том же номере журнала в другой статье¹⁶⁹ Г. Р. Иваницкий пишет: «В живых системах не обнаруживается никаких свойств, которыми не обладали бы разные неживые объекты». Так какое же мнение верно? Описывается ли феномен жизни только физическими законами или нет?

По-видимому, Э. Бауэр в работе¹⁷⁰ одним из первых рассмотрел феномен жизни с точки зрения неравновесной термодинамики. Он выявил и сформулировал важную отличительную черту живых систем: «Все и только живые системы никогда не бывают в равновесии и исполняют за счет своей свободной энергии постоянную работу против равновесия, требуемого законами физики и химии при существующих внешних условиях». В XX веке неравновесная термодинамика оформилась в самостоятельную науку, а один из ее основателей И. Пригожин был удостоен Нобелевской премии. Фундаментальная идея неравновесной термодинамики или синергетики заключается в том, что в открытой термодинамической системе, находящейся в неравновесном состоянии, могут образовываться регулярные структуры, то есть система может самоорганизовываться. Была сформулирована так называемая синергетическая парадигма, в рамках которой считается, что процессы самоорганизации в неравновесных диссипативных системах являются причиной появления сложных органических молекул и жизни. В обзорной работе Б. Б. Кадомцева¹⁷¹ по этому поводу пишется следующее: «...самоорганизация в однородных средах и образование структур выводит некоторые коллективные степени свободы на уровень, очень далекий от теплового», и далее: «Более сложный тип самоорганизации возникает в том случае, когда в появившихся структурах может дальше развиваться иерархия структур с появлением и взаимодействием новых структурных элементов. Примером может

¹⁶⁹ Иваницкий Г. Р. XXI век: что такое жизнь с точки зрения физики? // Успехи физических наук. 2010. Т. 180. Вып. 4. С. 339.

¹⁷⁰ Бауэр Э. С. Теоретическая биология. М.; Л.: Изд-во ВИЭМ, 1935.

¹⁷¹ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

служить добиологическая эволюция макромолекул и биологическая эволюция».

Вульгарная трактовка описанных феноменов связывает эволюционную самоорганизацию неустойчивых неравновесных систем с рождением новой информации или, другими словами, новых логосных форм. Однако при ближайшем рассмотрении это оказывается неверным. Действительно, хорошо известно (см., например, обзор¹⁷²), что неравновесная диссипативная система «может стремиться к одному из многих возможных аттракторов, включая странные аттракторы». Напомним, что аттрактором в синергетике называют точку или некоторую область фазового пространства неравновесной системы, к которой притягиваются фазовые траектории этой системы с течением времени. Сама возможность вычисления и предсказания аттракторов говорит о существовании детерминизма, который сродни квантовому детерминизму и о котором мы подробно говорили выше. По сути дела, возможность вычисления аттракторов в сложных неравновесных системах связана с тем, что из одного начального состояния система может перейти в различные конечные состояния, определяемые начальными свойствами системы и окружения. Наличие детерминизма и возможность предсказания будущего для неравновесных систем говорит о том, что все логосные формы, которые система может принять в процессе своей эволюции, уже содержатся в скрытой, непроявленной форме в тех законах, по которым происходит эта эволюция и которые определяются свойствами самой системы. Это, в свою очередь, означает, что в системе, по сути, не рождаются новых логосных форм и новой информации, то есть в системе действует закон сохранения информации, о котором говорилось выше. Существование различных путей эволюции неравновесной системы обычно связывается с наличием квантовых флуктуаций для неживых систем или слабым информационным воздействием

¹⁷² Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

на начальном этапе эволюции и в точках бифуркации для живых или искусственных интеллектуальных систем¹⁷³.

Представленные выводы справедливы для различных неравновесных систем и процессов, в том числе и для процессов «добиологической эволюции макромолекул и биологической эволюции», которые в принципе могут быть рассмотрены с позиций неравновесной динамики¹⁷⁴. Но это, в свою очередь, означает, что сложные макромолекулы и биологические формы, включая человека, появившиеся в процессе эволюции, являются аттракторами для эволюционирующей Вселенной (или какой-нибудь ее части), то есть логосные формы всех макромолекул и живых существ определяются законами этой Вселенной. Если мы считаем, что законы Вселенной не меняются со временем, то мы приходим к однозначному и уже неоднократно озвученному выводу о том, что логосные формы всех макромолекул и живых организмов существовали в непроявленном виде уже в самом начале процесса эволюции Вселенной, то есть в момент Большого взрыва. Отсюда, как уже говорилось, следует антропный принцип, который, в сущности, утверждает, что человек в том виде, в котором он существует ныне, мог появиться только во Вселенной с данными законами природы. Отметим, что предположение о неизменности законов природы хотя и является гипотетическим, но выглядит вполне разумно, поскольку только неизменные законы могут изучаться рационально, то есть сама наука может существовать только при наличии неизменных во времени законов, определяющих существование нашей Вселенной.

Теперь мы можем снова вернуться к тому вопросу, который был поставлен в начале данной главы, а именно, описывается ли феномен жизни только физическими законами или нет? Суть проблемы

¹⁷³ Пригожин И., Стенгерс И. *Время, хаос, квант: к решению парадокса времени*. М.: Книжный дом «Либроком», 2009; Кадомцев Б. Б. *Динамика и информация // Успехи физических наук*. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

¹⁷⁴ Кадомцев Б. Б. *Динамика и информация // Успехи физических наук*. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

состоит в том, что, с одной стороны, все элементарные процессы жизнедеятельности живых организмов, начиная от молекулярных и кончая макропроцессами, подчиняются законам физики (и, как следствие, химии), с другой стороны, говоря словами Гейзенберга, «живые организмы обнаруживают такую степень устойчивости, какую вообще сложные структуры, состоящие из многих различных молекул, без сомнения, не могут иметь только на основе физических и химических законов». То есть основная проблема функционирования живых организмов состоит именно в устойчивости неравновесной системы, которой является живое существо. При этом мы должны понимать, что общие принципы синергетической парадигмы не могут до конца разрешить это противоречие. Поясним, в чем тут дело. Как мы указывали выше, в рамках синергетической парадигмы возникновение и поддержание жизни уподобляют поведению неравновесных диссипативных систем, в которых возможна самоорганизация. «В простейшем случае самоорганизация – это появление порядка в первоначально однородной среде, другими словами, возникновение спонтанного нарушения симметрии в неустойчивом однородном состоянии»¹⁷⁵. Классический пример самоорганизации – ячейки Бенара, количественное описание которых И. Пригожиным легло в основу неравновесной термодинамики. Ячейки Бенара возникают в тонком слое жидкости при наличии градиента температуры перпендикулярно слою. Если смотреть на систему вдоль градиента, то со временем однородный слой жидкости за счет конвекции превращается в ячеистую структуру, которая пропадает при исчезновении градиента тепла. Синергетическая парадигма по аналогии с ячейками Бенара рассматривает также возникновение и поддержание жизни на Земле, где источником неравновесности и низкой энтропии является Солнце. В принципе, на концептуальном уровне и, не вдаваясь в детали, между растениями и ячейками Бенара можно провести

¹⁷⁵ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

аналогию и применить к ним логику неравновесной термодинамики. Действительно, растения находятся внутри неравновесной системы и их можно рассматривать как результат неустойчивого развития системы, то есть как своеобразный аттрактор, который притягивает со временем фазовую траекторию системы. Растения как организованные структуры существуют до тех пор, пока имеется неравновесность (светит Солнце), а при исчезновении неравновесности система переходит к равновесию, растения погибают. Однако эта логика не работает при рассмотрении животных. В случае с животными неравновесность возникает внутри самой живой системы (животного или человека), когда в организм с едой поступают питательные вещества. За счет них повышается плотность энергии организма, что позволяет ему совершать полезную работу. Кроме того, питательные вещества являются источником низкой энтропии, за счет которой поддерживается организованная структура живых существ. Вышесказанное означает, что без поступления в организм питательных веществ со временем неравновесность внутри него будет уменьшаться за счет совершения живым существом полезной работы. В соответствии с законами физики живое существо должно прийти в равновесие с окружающей средой, то есть умереть. Однако в реальности, как нам хорошо известно, с уменьшением концентрации питательных веществ в организме возникает чувство голода, которое мы воспринимаем как реальную силу или как некий психический потенциал, заставляющий нас искать пищу, есть и, в конечном счете, пополнять запас питательных веществ в организме. Именно в феномене возникновения чувства голода наиболее ярко проявляется нерешенный вопрос, заданный в начале работы: «Обнаруживаются или не обнаруживаются в живых организмах свойства, которыми не обладают неживые объекты, то есть дополнительные к ним?». Растения, как мы видели выше, оказываются как бы включенными в неравновесную систему, а животные сами должны создать неравновесность внутри своего организма. То есть, проводя снова аналогию с ячейками Бенара,

мы должны констатировать, что животные являются аналогом таких ячеек Бенара, которые сами себе создают неравновесность. Но эта ситуация довольно далека от традиционного рассмотрения. В научной литературе, посвященной вопросам возникновения, эволюции и существования живой природы, эта трудность обычно не замечается или «заметается под ковер». Ситуацию рассматривают согласно следующей схеме¹⁷⁶. Считается, что на начальном этапе эволюции возникают сложные органические молекулы, которые затем собираются в некие скопления или капли, являющиеся прототипом живых клеток. Процессы, происходящие на этом начальном этапе, в принципе не противоречат постулатам неравновесной термодинамики и синергетики. Однако живые организмы образуются на следующем этапе, когда происходит «возникновение биологической информационной системы и ценной информации в ней»¹⁷⁷. Под информационной системой обычно понимают систему, имеющую обратные связи, которые за счет слабых сигналов оказывают информационное воздействие на силовую часть системы¹⁷⁸. То есть в случае животного мира именно на этом этапе возникают обратные связи, которые заставляют систему каждый раз оказываться наверху потенциальной горы, с которой она потом скатывается в процессе жизнедеятельности. В случае человека и других животных эти обратные связи работают таким образом, что при недостатке питательных веществ в организме они испытывают чувство голода, которое воспринимается как некий реальный психический потенциал.

Если рассматривать живое существо как естественную физическую систему, то, как мы видели выше, существование таких связей выглядит неестественным, и мы можем вслед за Гейзенбергом

¹⁷⁶ Чернавский Д. С. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики // УФН. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

¹⁷⁷ Чернавский Д. С. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики // УФН. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

¹⁷⁸ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // УФН. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

удивляться, «что живые организмы обнаруживают такую степень устойчивости, какую вообще сложные структуры, состоящие из многих различных молекул, без сомнения, не могут иметь только на основе физических и химических законов»¹⁷⁹. Однако если взглянуть на живую систему с точки зрения современной техники, это покажется вполне естественным, поскольку она будет аналогом современного информационного автомата, который, как считается по умолчанию, работает на основе физических и химических законов. Другими словами, мы здесь сталкиваемся с концептуальными сложностями, которые требуют разрешения.

Наиболее естественное и простое решение указанных проблем состоит в придании описанным выше обратным связям, действующим в живых организмах, статуса законов природы наряду с законами физики. Так же как у искусственного информационного автомата, обратные связи, определяющие его функционирование, не следуют из законов физики, так же и для живых существ должны существовать отличные от физических законы, управляющие их жизнедеятельностью и поведением. Принимая во внимание тот факт, что живые существа являются сложными энергичными иерархическими структурами, мы должны принять постулат о том, что на высоких уровнях иерархии существуют собственные специфические законы, отличные от законов нижних уровней. Эти законы, однако, не отменяют действия законов нижнего уровня, а действуют совместно с ними, как бы ограничивая и оформляя их действие, что, собственно говоря, и является основанием для появления сложных, иерархически оформленных энергичных форм. Здесь мы можем обратиться к аналогии с машиной или автоматом. Автомат, конечно же, функционирует в соответствии с законами физики, однако кроме этих законов существуют еще и управляющие алгоритмы, которые для функционирования автомата также имеют статус

¹⁷⁹ Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Наука, 1989.

законов. При этом управляющие алгоритмы не отменяют законов физики, но ограничивают их действие определенными рамками.

Таким образом, мы должны признать, что в случае живых организмов существует дополнительный по отношению к физическим законам информационный закон, который существует на тех же самых онтологических основаниях¹⁸⁰. Этот информационный закон, как нам теперь хорошо известно, имеет генетическую природу и записан в молекуле ДНК, которая определяет и передает по наследству все признаки живого существа, необходимые для его существования. Другими словами, для живого существа информация, записанная в ДНК, имеет статус такого же закона, как уравнение Шредингера для атома водорода, и вывести его ниоткуда нельзя, так же как и уравнение Шредингера, которое в физике является аксиомой. Именно эту интуицию и выразил В. Гейзенберг в работе¹⁸¹: «...для понимания процессов жизни, вероятно, будет необходимо выйти за рамки квантовой теории и построить новую замкнутую систему понятий, предельными случаями которой позднее могут оказаться и физика и химия. История может оказаться существенной частью этой системы, и такие понятия, как ощущение, приспособление, склонность, также будут отнесены к ней. Если эта точка зрения правильна, то соединения теории Дарвина с физикой и химией будет недостаточно для объяснения органической жизни. Но всегда будет оставаться справедливым то, что живые организмы в широком плане могут рассматриваться как физико-химиче-

¹⁸⁰ Обсуждение этого вопроса можно найти, например, в работе: George F. R. Ellis. Top-Down Causation and the Human Brain // Downward Causation and the Neurobiology of Free Will, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 63–81 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)). В работе, в частности, говорится: «Коротко: есть другие формы причинной обусловленности, помимо описываемых физикой и физической химией. Полное научное представление о мире должно признать этот факт, или иначе оно проигнорирует важные аспекты причинной обусловленности в реальном мире и, таким образом, даст причинно неполный взгляд на вещи (Эллис, 2005, 2006а, 2006б). Это в особенности имеет отношение к человеческому мозгу и, таким образом, является главной особенностью в отношении мозга к уму» (перевод авторов).

¹⁸¹ Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Наука, 1989.

ские системы – как машины, по формулировке Декарта и Лапласа, и то, что если их рассматривать как машины, они будут и вести себя как машины».

Говоря об аналогии живого существа с автоматом, мы должны отдавать себе отчет в существовании у них принципиальных отличий. Действительно, мы, например, легко можем представить себе автомат, который работает на основе двигателя внутреннего сгорания рядом с резервуаром с топливом. При уменьшении уровня топлива в баке автомат может быть запрограммирован на его пополнение из резервуара. Между заправками автомат может выполнять какую-нибудь полезную работу за счет энергии сжигаемого топлива. Всё очень похоже на поведение животных или человека. Однако принципиальная разница между автоматом и живым существом заключается в том, что автомат является механизмом, работающим по законам классической физики, а животное и человек являются организмами, работающими по законам квантовой механики. Человек является сложной квантовой системой, находящейся в неравновесном возбужденном состоянии, наподобие возбужденной молекулы. Распад возбужденного состояния человека и молекулы может происходить различными путями с различной вероятностью. Именно наличие различных альтернатив распада возбужденного состояния и отличает процесс дезактивации неравновесного квантового объекта от дезактивации классического автомата, работающего на безальтернативной основе. Более того, согласно нашей тринитарной метафизике, мы должны учитывать то, что человек, как квантовый объект, осуществляет выбор альтернатив не случайным образом, а осознанно под управлением созерцающе-управляющего Я. Таким образом, возвращаясь к аналогии с автоматом, мы можем утверждать, что уменьшая свою неравновесность и осуществляя полезную работу, человек выбирает способ своего функционирования из многовариантного мира потенциальных возможностей. Так, например, обратная связь, вызывающая у человека чувство голода, будет заставлять его искать в мире потенциальных

возможностей альтернативы для пополнения запаса питательных веществ в организме. При этом мы должны помнить, что выбор альтернатив в мире потенциальных возможностей осуществляется созерцающе-управляющим Я, которое является тем центром личности, существование которого и отличает человека от автомата, не только классического, но и вероятностного. Важно также иметь в виду, что выбор созерцающе-управляющего Я не всегда будет соответствовать наибольшей вероятности (распада неравновесного возбужденного состояния), что, собственно говоря, и является проявлением существования свободы выбора.

Описанная выше иерархическая модель функционирования живых существ развивается в рамках так называемой эмерджентной парадигмы¹⁸². Ее смысл заключается в том, что живые организмы, так же как и в нашей концепции, рассматриваются в виде иерархической структуры, в которой различные уровни иерархии воздействуют друг на друга. Ключевыми вопросами эмерджентной парадигмы являются возникновение новых свойств на высших уровнях иерархии и причинно-следственное воздействие верхних уровней на нижние. По поводу возникновения новых свойств на высших уровнях иерархии в работе¹⁸³ говорится следующее: «Каждый

¹⁸² The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Edited by Philip Clayton and Paul Davies. Oxford University Press. 2006; Downward Causation and the Neurobiology of Free Will. Springer-Verlag, Berlin Heidelberg (Nancey Murphy, George F. R. Ellis and Timothy O'Connor (Eds.)). 2009; Philip Clayton, Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness, Oxford University Press, 2004.

¹⁸³ George F. R. Ellis. On the Nature of Emergent Reality // The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion. Edited by Philip Clayton and Paul Davies. Oxford University Press. 2006. P. 79–107 (перевод авторов). В оригинале: «Each higher level, created by structured combinations of lower-level elements, has different properties from the underlying lower levels. The entities at each level show behaviours characteristic of that level. One finds a vast variety of existences at each higher level in the hierarchy (very large numbers of possible organic macromolecules, very many species of animals, etc.) but fewer kinds of entities at the lower levels (atoms are made just of protons, neutrons, and electrons), so complex objects with complex behaviour are made by highly structured combinations of simpler objects with simpler behaviour. Each level underlies what happens at the next higher level in terms of physical causation. The existence of higher-level complex behaviour, which does not occur at the lower levels, then emerges from the lower-level properties both structurally and functionally (at each moment) and in evolutionary and developmental terms (over time)».

более высокий уровень, созданный структурированной комбинацией элементов более низкого уровня, имеет свойства, отличные от свойств более низких уровней. Сущности на каждом уровне демонстрируют поведение, характерное для этого уровня. Имеется огромное многообразие сущностей на каждом более высоком уровне иерархии (очень большое число возможных органических макромолекул, очень много видов животных и др.), но меньшее количество различных видов сущностей на нижних уровнях (атомы сделаны только из протонов, нейтронов и электронов). Таким образом, сложные объекты со сложным поведением созданы высоко структурированными комбинациями более простых объектов с более простым поведением. Каждый уровень лежит в основе того, что происходит на следующем более высоком уровне в плане физической причинности. Сложное поведение высшего уровня, которого нет на более низких уровнях, возникает из свойств нижних уровней как структурно, так и функционально (в каждый момент времени), а также в смысле эволюции и развития (с течением времени)». Из приведенной цитаты видно, что речь идет, по сути, о свойствах иерархической структуры бытия, которая в нашей тринитарно-энергийной модели была выведена из общих метафизических принципов при рассмотрении манифестации Абсолюта. То есть речь идет о том, что каждый вышележащий уровень пневма-логосной иерархии тварного мира имеет свои специфические законы бытия, которые не могут быть выведены из законов нижележащих уровней. Это и означает, что обратные связи в живых существах, о которых мы говорили выше и которые определяют неравновесность в живых существах, объективны, но не выводятся из физико-химических законов природы. При этом, однако, законы высших уровней иерархии оказывают воздействие на функционирование нижних уровней. Другими словами, мы можем утверждать, что логосные формы высших уровней ограничивают множество комбинаций логосных форм нижележащих уровней, то есть высшие логосные формы оформляют комбинации низших форм. Это воздействие высших уровней на низшие в эмерджентной парадиг-

ме носит название Top-Down Causation, или Downward Causation, что можно перевести как причинность, направленная сверху вниз (см. например, работы¹⁸⁴).

Приведенные выше рассуждения позволяют рассматривать живое существо как некую сложную многоуровневую онтологическую структуру. Детальное описание такой структуры на сегодняшний день не представляется возможным. Однако можно предложить достаточно простую двухуровневую онтологическую схему живого существа, в которой на нижнем уровне иерархии законов, определяющих его существование, действуют физические законы, а на верхнем уровне – информационные законы функционирования обратных связей, поддерживающих неравновесность. Верхний уровень онтологической иерархии как бы оформляет и структурирует нижний уровень, заставляя его функционировать в соответствии с законами верхнего уровня.

Точное описание и моделирование биологических систем даже в таком двухуровневом приближении сталкивается с очевидными трудностями, связанными, с одной стороны, с колоссальной сложностью объектов описания, с другой стороны, с принципиальной неясностью способов расчета обратных связей, обеспечивающих неравновесность живых систем. Однако существует простой способ математического моделирования, позволяющий описать особенности функционирования живых неравновесных систем. Существо такого подхода состоит в феноменологическом описании обратных связей на основе наших собственных субъективных ощущений. Физический или, если угодно, метафизический смысл этого описания заключается в том, что объективно действующие в нас обратные связи, стремящиеся поддерживать нас (или любое другое живое существо) в оптимальном для жизни неравновесном со-

¹⁸⁴ Alicia Juarrero. Top-Down Causation and Autonomy in Complex Systems; George F. R. Ellis. Top-Down Causation and the Human Brain // Downward Causation and the Neurobiology of Free Will, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 83–102 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)).

стоянии, воспринимаются нами как субъективные потребности или желания. Так, например, потребность в еде обусловлена необходимостью пополнения запаса свободной энергии организма, потребность в отдыхе – необходимостью снижения уровня потребления запасенной энергии и понижения энтропии, накопленной во время работы. Последовательное применение подхода, основанного на феноменологическом описании обратных связей, исходя из наших субъективных ощущений, позволяет вообще не рассматривать детали физических процессов, происходящих в организме человека, а исходить из эмпирических данных, полученных на основе субъективного опыта.

Попробуем теперь применить развитую выше логику для моделирования конкретных особенностей поведения человека¹⁸⁵. Рассмотрим задачу, в которой человек ведет самый примитивный образ жизни: занимается собирательством, которое и обеспечивает его потребность в еде. Будем считать, что при возникновении потребности в еде человек начинает собирать и есть плоды, которые произрастают в окрестностях. Этот процесс приводит, с одной стороны, к утолению чувства голода, с другой стороны, к накоплению усталости. В какой-то момент усталость начинает превалировать над голодом, и человеку требуется отдых. Для того чтобы формализовать чувства голода (или сытости) и усталости (или бодрости), будем считать, что они связаны с неким феноменологически вводимым психологическим потенциалом $P(T, E)$, где E – количество запасенных в организме питательных веществ, измеряемое в условных порциях (квантах) еды, а T – физическая бодрость организма, связанная с количеством часов отдыха абсолютно уставшего человека и измеряемая в часах. В первом приближении можно принять, что чувства голода и усталости не зависят друг от друга и психический потенциал $P(E, T)$ можно представить в виде суммы $P(E, T) = P_e(E) + P_t(T)$. В такой формулировке психического потенциала

¹⁸⁵ Представленная ниже численная модель разработана В. В. Березиным.

организм будет стремиться к его максимизации, которая соответствует максимальной бодрости и оптимальному насыщению организма. Форму компонент психического потенциала $P_e(E)$ и $P_f(T)$ удобнее всего задавать в аналитическом виде из соображений здравого смысла и анализа собственного субъективного опыта усталости и голода. Графическое изображение зависимостей $P_e(E)$ и $P_f(T)$, использованных в данном конкретном примере, представлено на рис. 12, 13.

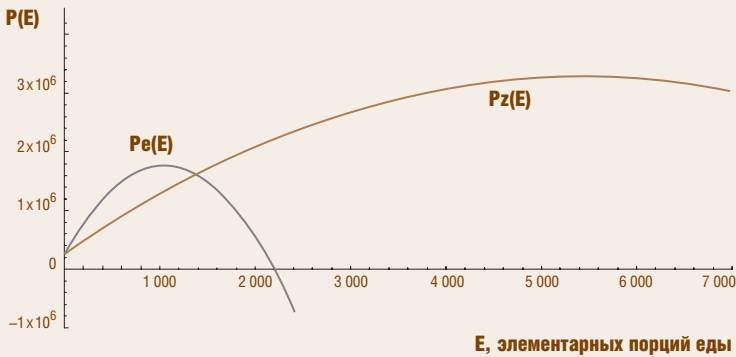


Рис. 12

На графике представлены психические потенциалы сытости $P_e(E)$ и запаса пищи в хранилище $P_z(E)$. По оси абсцисс отложены элементарные порции (кванты) съедаемой (для графика $P_e(E)$) и запасаемой в хранилище (для графика $P_z(E)$) пищи, а по оси ординат – интегральное удовлетворение (психический потенциал) от съеденного и запасенного соответственно. Нисходящие участки графиков объясняются ограниченными объемами желудка и хранилища пищи

Психопотенциал голод-сытость $P_e(E)$ зависит от величины элементарных порций (квантов) еды E , которые человек потребляет во время еды, рис. 12. При этом метафизический смысл потенциала голод-сытость состоит в том, что человек стремится к максимизации этого потенциала. Ноль на оси абсцисс соответствует абсолютно голодному человеку, который повышает свой психопотенциал,

поглощая пищу. При достижении насыщения человек уже не хочет есть, и потребление пищи приводит к снижению психпотенциала при больших величинах E , то есть на графике $P_e(E)$ мы наблюдаем максимум при величине $E = 1000$ у. е. пищи.

Психпотенциал усталость-бодрость $P_t(T)$ есть функция от времени отдыха или, другими словами, он показывает, как абсолютно уставший человек (точка $T = 0$) увеличивает свой психпотенциал со временем отдыха, рис. 13.

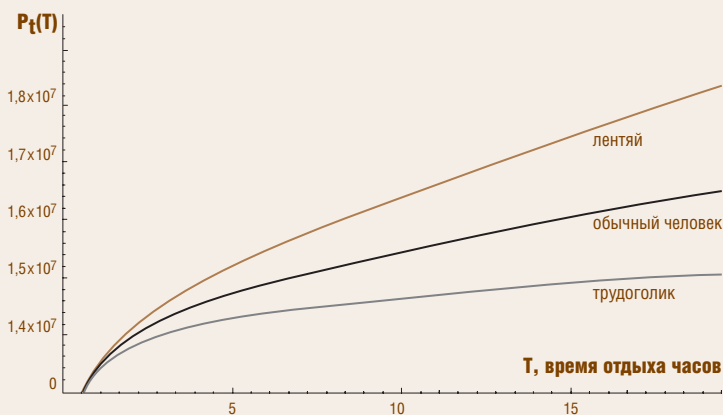


Рис. 13

На графике изображена зависимость психического потенциала бодрости P_t от времени отдыха в часах. Психпотенциал P_t соответствует уровню удовлетворенности от достигнутой бодрости. Более крутые графики соответствуют большей степени лени, когда даже сильно отдохнувший ленивый человек будет продолжать получать существенное удовольствие от отдыха. Тут и далее желание (в данном случае – отдохнуть) понимается как производная психического потенциала по аргументу

Для построения алгоритма, описывающего поведение человека со временем, кроме психпотенциалов голод-сытость и усталость-бодрость необходимо ввести также производительность труда по сбору плодов $V_{с.п.}$, которая в нашей постановке задачи будет равна скорости их поедания $V_{п.п.}$ или скорости наполнения желудка $V_{н.ж.}$, то есть: $V_{с.п.} = V_{п.п.} = V_{н.ж.} = V_e$. В расчетах принято, что

$V_e = 400$ (порций еды/час). Скорость восстановления организма во время отдыха (скорость накопления бодрости), исходя из вышеизложенного, равна 1 (1 час/час)¹⁸⁶. Скорости потери бодрости и переваривания пищи, вообще говоря, должны быть функциями от достигнутых организмом уровней сытости и бодрости (то, чего много, расходуется менее экономно). В представленных расчетах принято, что они пропорциональны уровню сытости и бодрости.

Для того чтобы максимально приблизить постановку задачи к условиям существования человека в земных условиях, где существует естественный жизненный цикл день-ночь, был введен обязательный отдых без рабочей активности в интервале полночь – 7 часов утра.

При моделировании поведения человека считается, что он может либо работать, одновременно наполняя свой желудок собранной пищей, либо отдыхать. Выбор (смена) рода деятельности может осуществляться один раз в час. При выборе рода деятельности человек стремится к максимизации своего суммарного психопотенциала $P = P_e(E) + P_f(T)$. Для этого он выбирает тот вид деятельности (работу с наполнением желудка или отдых), который в следующий час приведет к наибольшему возрастанию психопотенциала. Это означает, что выбирается тот вид деятельности, для которого больше производная $d(P_e(E))/dE$ или $d(P_f(T))/dT$. Таким образом, получается, что желание произвести то или иное действие есть производная от психопотенциала. Если проводить аналогию с физикой, где сила есть производная от потенциала, то мы можем говорить о том, что желание тоже есть своего рода психическая сила, которая также является производной, но уже от психического потенциала.

¹⁸⁶ Строго говоря, бодрость в нашей модели измеряется в эталонных часах отдыха некоего «эталонного человека», поэтому скорость восстановления организма равна 1 эталонный час/час.

На рис. 14, 15 представлены графики зависимостей уровня бодрости и сытости двух собирателей с производительностью труда 400 (верхняя кривая) и 250 условных единиц еды в час (нижняя кривая) соответственно. Скорость переваривания еды фиксирована и равна 22 % содержимого желудка в час. Скорости уставания и восстановления одинаковы. В начальном состоянии оба собирателя абсолютно голодны и измождены.

ОТДЫХ – БОДРОСТЬ

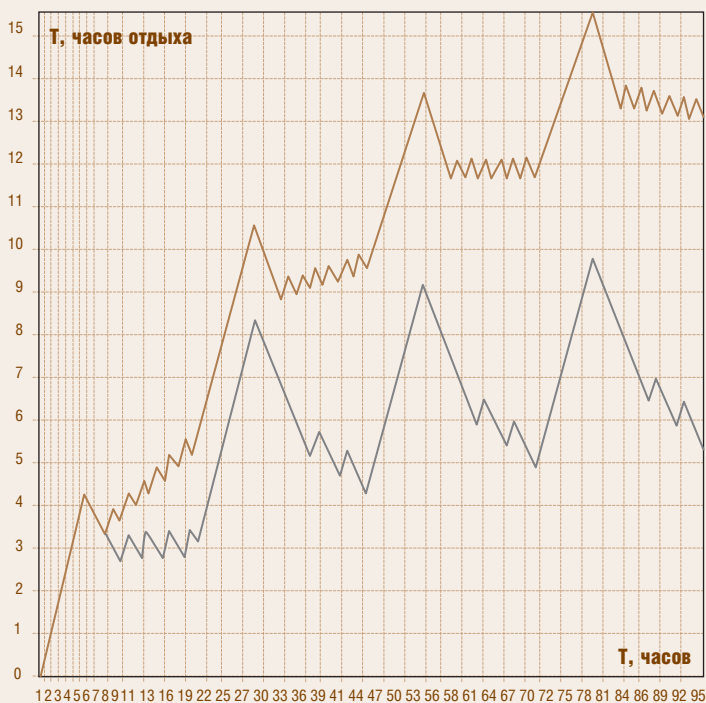
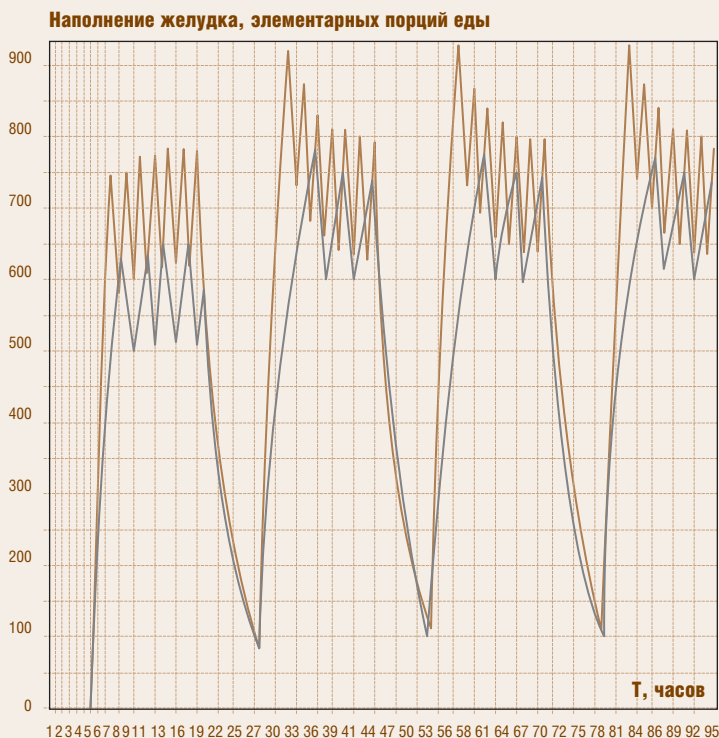


Рис. 14

Зависимость уровня бодрости двух персонажей с разной производительностью труда от времени в часах. По оси ординат отложено накопленное (и не истраченное) на данный момент количество эталонных часов отдыха. Верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час

**Рис. 15**

Зависимость уровня сытости (количество порций еды в желудке) двух персонажей от времени в часах: верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час

Вычисления начинаются в момент времени 0 часов, когда оба персонажа начинают отдыхать. Отдых продолжается до 7 часов утра. Уровень бодрости обоих повышается, а уровень сытости остается равным 0. В 7 часов утра оба персонажа начинают работать: собирать и поедать плоды. Уровень бодрости (запас отдыха в часах) обоих персонажей убывает из-за усталости, а уровень сытости (количество порций еды в желудке) повышается. Затем происходит смена деятельности из-за того, что у персонажей уменьшилось желание есть, но накопилась усталость и увеличилось желание отдох-

хнуть. Видно, что персонаж с большей производительностью труда (верхняя кривая) насытился раньше и раньше начал отдыхать. Следующий отрезок времени, начиная с 10–12 часов и до 22–24 часов, оба персонажа работу перемежают с отдыхом. В 0 часов начинается обязательный ночной отдых, во время которого оба персонажа увеличивают свой запас бодрости и уменьшают запас еды в желудке. Запаса еды в желудке обоим хватает на всю ночь. Затем снова наступает трудовой день, и цикл повторяется с некоторым увеличением среднего запаса бодрости и еды в желудке. Через несколько циклов наступает насыщение кривой роста среднего запаса бодрости и еды в желудке.

Рассмотрение представленных графиков показывает, что данная феноменологическая модель может быть использована для описания автоматизмов в поведении человека. Это означает, что модельные представления о психопотенциалах, которые представляют наше субъективное восприятие обратных связей в организме, заставляющих его пребывать в неравновесном состоянии, в первом приближении соответствуют действительности.

Усложним теперь задачу и приблизим ее еще больше к реальной жизни. Будем теперь считать, что человек во время работы накапливает добываемую пищу в хранилище, а поедает ее три раза в день в фиксированное время – 7, 15 и 23 часа. При этом процесс еды представляет собой последовательное перемещение минимальных порций еды ($1/400$ от часового производства) из хранилища в желудок до тех пор, пока в результате такого перемещения растет интегральный психопотенциал: $P_e(E+D) + P_z(Z-D) > P_e(E) + P_z(Z)$, где E и Z – количество еды в желудке и хранилище соответственно, а D – минимальная порция еды, перемещаемая из хранилища в желудок.

Потребность в накоплении еды у моделируемых персонажей определяется, по аналогии с предыдущим рассмотрением, также неким психопотенциалом накопления или запаса еды $P_z(E)$, представлен-

ным на рис. 12. Этот потенциал сдвинут относительно психопотенциала сытости вправо по оси ординат, что означает, что насыщение удовлетворения от накопления еды происходит при больших количествах пищи, чем насыщение от еды, что соответствует тому простому факту, что объем хранилища больше объема желудка. Важно также отметить, что психопотенциал удовлетворенности от накопления еды более пологий, чем психопотенциал сытости, что означает, что чувство голода при маленьких E значительно острее, чем желание к накоплению. Все остальные параметры моделирования в данной задаче такие же, как и в предыдущем случае.

Результаты численного моделирования данной задачи можно увидеть на рис. 16–18. На рис. 16 представлена зависимость уровня наполнения желудка (в порциях еды) от времени. Видно, что наполнение желудка очень быстро возрастает в фиксированное время 7, 15 и 23 часа. Процесс еды занимает 1 час, что равно шагу наших симуляций. Затем идет естественный спад уровня наполнения желудка.



Рис. 16

Зависимость уровня наполнения желудка (в порциях еды) от времени в часах при трехразовом питании для персонажей с разной производительностью труда. Верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час

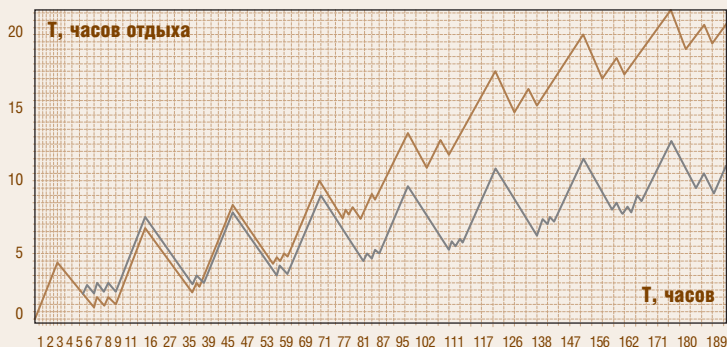


Рис. 17

Зависимость уровня бодрости от времени в часах при трехразовом питании для персонажей с разной производительностью труда. Верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час. По оси ординат отложено накопленное (и не истраченное) на данный момент количество эталонных часов отдыха

На рис. 17 представлена зависимость уровня бодрости от времени. Эти графики качественно похожи на графики, представленные на рис. 14, 15 для персонажей-сборателей.

Однако график зависимости запаса еды в хранилище от времени, представленный на рис. 18, оказывается гораздо более сложным, чем всё то, что мы видели до сих пор. Коренное отличие этого графика от предыдущих связано с наличием на нем плоских участков, которые обязаны периодам отдыха, когда еда не производится. В это же время не происходит и траты запаса еды в хранилище, в отличие от уменьшения запаса еды в желудке. Видно, что средняя динамика запаса еды в хранилище ведет себя достаточно разумно, демонстрируя насыщение через 5 суток.

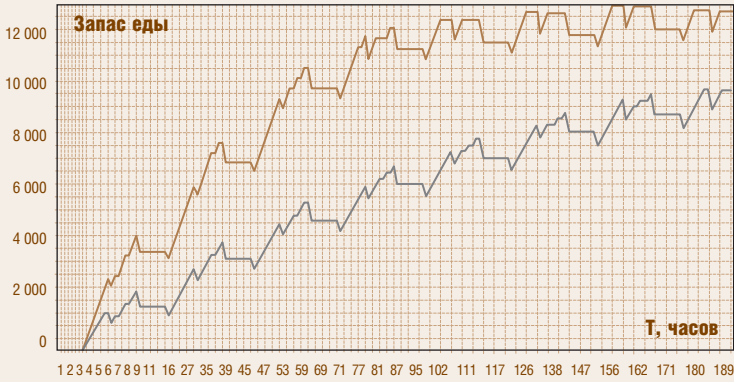


Рис. 18

Зависимость запаса еды в хранилище от времени в часах при трехразовом питании для персонажей с разной производительностью труда. Верхняя кривая – производительность труда 400 порций еды/час, нижняя – 250 порций еды/час

Как видно из представленных результатов численного моделирования, двухуровневая онтологическая модель человека позволяет описать важные особенности его функционирования. Это позволяет сделать вывод о том, что феноменологическое введение психических потенциалов на основании данных субъективного опыта может быть использовано для построения численных моделей поведения человека в том случае, когда автоматизмы играют определяющую роль в его поведении. С метафизической точки зрения это означает, что мы не принимаем во внимание тот факт, что смена деятельности человека, которая в представленной выше модели описывалась детерминистическим образом, в реальности производится осознанно созерцающе-управляющим Я человека. Соотношение между осознанностью и автоматизмом в выборе альтернатив не может быть описано никаким объективным алгоритмом, поскольку вопрос упирается в непредсказуемость субъективного выбора человека, то есть в невозможность предсказания свободного выбора твари.

СВОБОДА, АВТОМАТИЗМ, СЛУЧАЙНОСТЬ

В изложенной выше тринитарно-энергийной метафизике Всеединства основное внимание уделялось наличию у тварных существ, населяющих нашу Вселенную, свободы, которая и является главным атрибутом твари. Однако, как было показано в предыдущем разделе, важной особенностью живых существ является также физическая неравновесность, которая позволяет живому существу возвышаться над окружающей природой в энергетическом смысле, то есть дает ему избыток свободной энергии, за счет которой и осуществляется вся его жизнедеятельность, связанная с производством физической работы. Поддержание неравновесного состояния живого организма осуществляется за счет обратных связей, которые хотя и работают на физических принципах, но не следуют из законов физики и химии¹⁸⁷, а являются специфическими законами жизни, записанными как в ДНК организма, так и в памяти живого существа как результат его жизненного опыта. Действие этих обратных связей проявляется у человека в возникновении различного рода желаний и мотиваций, например, чувства голода. Как было показано в предыдущем разделе, работа обратных связей связана с возникновением некоего психического потенциала, который обуславливает различные желания, например, есть, пить и т. п. Соответственно мир потенциальных возможностей человека будет определяться исходя из существования данного потенциала, который может превалировать над другими, например, в случае сильного голода. Реализация потенциальных возможностей, связанных с действием конкретного потенциала, может осуществляться за счет свободного выбора нашего созерцающе-управляющего Я, а может происходить автоматически. В последнем случае мы, казалось бы, можем вообще отказаться от понятия свободы выбора и рассматривать живые существа только как автоматы. Доказать

¹⁸⁷ Так же как современный компьютер, который хоть и работает на основании законов физики и химии, но требует для своей работы алгоритма, который не вытекает из этих законов, а разработан человеком.

наличие или отсутствие свободы выбора у человека на этом уровне рассмотрения без обращения к метафизической картине Всеединства не представляется возможным. Более того, современные нейрофизиологические исследования не могут установить факт наличия или отсутствия свободы даже в сложных и тщательных экспериментальных исследованиях.

Остановимся более подробно на современных исследованиях свободы воли и автоматизмов у живых существ. Прежде всего отметим, что современная наука научилась описывать различные автоматические функции живых организмов, включая человека, вплоть до ментальных, мыслительных процессов. В работах¹⁸⁸ представлен обзор результатов, связанных с моделированием ментальных процессов в мозгу человека. Несмотря на определенные успехи в этом направлении, в численных и модельных расчетах не удается полностью воспроизвести все особенности мыслительных и когнитивных процессов. Это связано не в последнюю очередь с тем, что нейрокомпьютерные модели работают в основном с заданными обучающими множествами, которые являются своеобразным эталоном для сравнения поступающих в мозг образов¹⁸⁹: «Нейрокомпьютеры специализированы, т. е. в каждом из них обучающее множество одно и соответствует его назначению. Нейрокомпьютер не может сам расширить свое обучающее множество, даже если столкнется с “прострацией”». Если распознаваемый образ не содержится в наперед заданном обучающем множестве, то для расширения его требуется интуиция, моделирование которой на сегодняшний день не представляется возможным. «Это уже относится к интуитивному мышлению и воспринимается как акт творчества. Таким образом, искусственный нейропроцессор

¹⁸⁸ Рабинович М. И., Мюезинолу М. К. Нелинейная динамика мозга: эмоции и интеллектуальная деятельность // *Успехи физических наук*. 2010. Т. 180. № 4. С. 371–387; Чернавский Д. С. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики // *УФН*. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

¹⁸⁹ Чернавский Д. С. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики // *УФН*. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

профессионала (профессора, доктора наук и т. д.) заменить может. Однако ученого – не может»¹⁹⁰. Здесь мы сталкиваемся с проблемой неалгоритмизируемости сознания, подробно обсуждаемой в работах¹⁹¹. Существо этой проблемы связано с тем, что мы не можем рассматривать мозг в качестве конечного автомата, то есть компьютера или сколь угодно мощного суперкомпьютера в современном понимании. Конечный автомат работает в соответствии с алгоритмами, для которых справедлива теорема Гёделя. Это, в свою очередь, означает, что «в силу теоремы Гёделя-Тьюринга, для данного суперкомпьютера, как и для любого конечного автомата, любой человек, понимающий теорему Гёделя-Тьюринга, используя математическое рассуждение, зафиксированное в этой теореме, может явно построить утверждение, про которое ему будет точно известно, что оно истинно (по построению), хотя для данного суперкомпьютера его истинность недоступна»¹⁹². То есть любой современный суперкомпьютер, который работает как конечный автомат, не может осуществлять все мыслительные операции, на которые способен человек. Это связано в первую очередь с тем, что человек может мыслить не только логически (дискретными множествами), но и образами, а также оперировать смыслами. Как известно, информационно-алгоритмический процесс соотносится в основном с работой левого доминантного полушария, ответственного за логическое мышление и оперирующего дискретными информационными множествами. Однако образное мышление, которое связано с интуицией, оперирует целостными образами, и тут необходимо учитывать иерархическую структуру информации и

¹⁹⁰ Чернавский Д. С. Проблема происхождения жизни и мышления с точки зрения современной физики // УФН. 2000. Т. 170. № 2. С. 157.

¹⁹¹ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007; Пенроуз. Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.

¹⁹² Панов А. Д. Технологическая сингулярность, теорема Пенроуза об истинности интеллекта и квантовая природа сознания // Метафизика. 2013. № 3 (9). С. 141–188.

возможную квантовую нелокальность мозга¹⁹³. Вопросы квантовой нелокальности и целостности подробно рассмотрены в работе¹⁹⁴. В ней, в частности, говорится: «Предположение об особой целостности мыслительного акта в смысле его конечной неразложимости на множества каких-либо изначально обособленных элементов (правил, операций, контекстов) является основой для понимания принципиальной невозможности полной формализации мыслительной деятельности, невозможности выразить ее существенные особенности (прежде всего те, которые связаны с образными и аффективными сторонами мыслительной деятельности, полисемантической естественного языка) в понятиях и представлениях теории информации и кибернетики, множественных в своей основе». По сути дела, получается, что оперирование целостными образами и смыслами связано с прямым видением логосных форм высокого уровня иерархии нашим созерцающе-управляющим Я. Таким образом, как мы уже отмечали выше, человеческий мозг является не столько конечным автоматом, сколько неким семантическим компьютером, который производит операции с наиболее общими логосными формами или смыслами объектов наблюдения или мышления. При этом *понимание* есть «видение» нашим созерцающе-управляющим Я места наблюдаемой логосной формы в общей онтологии бытия, копия которой находится в нашем мозгу. Ясно, что при наличии в мозгу неверной копии онтологии бытия понимание будет, во-первых, затруднено, а, во-вторых, оно будет в принципе неверным.

Тот факт, что функционирование живых существ в значительной степени определяется алгоритмическими, автоматическими процессами, протекающими зачастую без вмешательства созерцаю-

¹⁹³ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2007; Пенроуз. Р. Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.

¹⁹⁴ Цехмистро И. З., Штанько В. И. и др. Концепция целостности. Харьков: Изд-во Харьковского государственного университета, 1987.

ще-управляющего Я, не позволяет однозначно экспериментально доказать или опровергнуть наличие свободы выбора у человека. В настоящее время существует довольно много противоречивых фактов, затрудняющих трактовку опытных данных, само получение которых является сложной задачей, при решении которой приходится учитывать случайные факторы, алгоритмичность поведения живых существ и наличие у них свободы воли¹⁹⁵. Пожалуй, наиболее известные на сегодняшний день эксперименты по исследованию свободы воли связаны с исследованием последовательности возникновения так называемого «потенциала готовности» и субъективно переживаемого волевого акта¹⁹⁶. В этих экспериментах Либет с коллегами показал, что потенциал готовности возникает раньше, чем субъективное решение о выполнении действия. Например, если у подопытного человека есть задание поднять руку в произвольный момент времени, то сначала возникает потенциал готовности, который по сути является началом действия, а лишь потом человек осознает субъективное желание и волевой импульс для поднятия руки. Эти опыты вызвали большие дискуссии в научной среде. Мнения ученых разделились. Одни считают, что эти факты свидетельствуют об отсутствии свободы воли, а именно, что субъективное решение о выполнении действия возникает после того, как спонтанным или детерминистическим образом появился потенциал готовности, то есть субъективное чувство лишь подтверждает факт выполнения действия. Другие исследователи

¹⁹⁵ По этому поводу в статье Christof Koch. *Free Will, Physics, Biology, and the Brain*, представленной в сборнике *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 31–52 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)), приводится следующее шутовское высказывание: «This well-known propensity is enshrined in the adage: “Under carefully controlled experimental circumstances, an animal will behave as it damned well pleases”», что в переводе на русский язык будет звучать следующим образом: «Эта известная особенность поведения выражается пословицей: “При экспериментальных обстоятельствах, которыми тщательно управляю, животное будет вести себя, как ему нравится, черт побери”».

¹⁹⁶ Libet B., Gleason C. A., Wright E. W., Pearl D. K. Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act // *Brain* 106, 623–642 (1983).

считают, что свободный выбор был осуществлен уже в тот момент, когда человек дал согласие на участие в эксперименте. Кроме того, более поздние эксперименты самого Либета показали, что человек может отменить действие, которое уже могло быть спровоцировано возникающим потенциалом готовности. Достаточное подробное обсуждение этих опытов можно найти в сборнике¹⁹⁷. В качестве резюме этого обсуждения можно привести высказывание Ханса Кюнга, приведенное в статье *The Controversy over Brain Research*: «В этой связи интересна смена позиции американского нейрофизиолога Бенджамина Либета. Уже в 1985 году он выполнил наиболее цитируемый физиологический поведенческий эксперимент, который показал, что мозг создает нейронный “потенциал готовности” (например, для поднятия правого или левого пальца или руки – очень маленький элемент воли), который, как говорят, предшествует субъективно переживаемому акту воли на 300–400 мсек (Либет, 1999, 2004)¹⁹⁸. Но связан ли этот “потенциал готовности” с волей? В 1999 году Либет объяснил, что сознание, отстающее во времени, имеет возможность остановить то, что мозгом воспринимается как действие. Таким образом, при всем подталкивании к действию “свободная воля”, в конечном счете, имеет способность к наложению вето.

¹⁹⁷ Downward Causation and the Neurobiology of Free Will, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)); *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* (Antoine Suarez, Peter Adams (Eds.)), Springer New York Heidelberg Dordrecht London, Springer Science+Business Media, LLC 2013.

¹⁹⁸ Libet B. Do we have a free will? // *Journal of Consciousness* 6, 47–57 (1999); Libet B. *Mind time: The temporal factor in consciousness*. Harvard University Press, Cambridge (2004).

Вывод Либета сейчас состоит в следующем: “существование свободной воли, в конечном счете, такая же хорошая, если не лучшая, научная альтернатива, как и отрицание ее детерминистической теорией” (Либет, 1999. С. 55)¹⁹⁹. Различные мнения по поводу экспериментов Либета связаны не только со сложностью экспериментального доказательства существования или отсутствия свободы воли. Сложности интерпретации этих опытов связаны в первую очередь с тем, что свободный выбор осуществляется созерцательно-управляющим Я, которое имеет нефизическую природу и не может быть исследовано объективными методами, применяющимися для исследования нейрофизиологических процессов в мозгу. То есть получается, что объективная информация может быть получена только о процессах в мозгу, а информация о принятии решения созерцающе-управляющим Я всегда будет только субъективной. Именно субъективность Я и его волевого акта не позволяет применить к их исследованию объективные методы в полной мере. Результаты экспериментального исследования активности мозга всегда могут быть интерпретированы в рамках концепции детерминизма, строгого или вероятностного, а субъективная, экзистенциальная очевидность волевого акта может быть поставлена под сомнение и объяснена иллюзией или наличием различного рода мотиваций, которые и определяют поведение испытуемого. Надо понимать, что описанные сложности имеют не технический характер, связанный, например, с неточностью измерений, а с тем, что предмет исследования – Я и свобода выбора – являются осно-

¹⁹⁹ Перевод авторов. В оригинале цитата выглядит следующим образом: «The change of position of the American brain physiologist Benjamin Libet is interesting in this connection. As early as 1985 he was the first to carry out the much-cited behavioral physiological experiments which showed that the brain builds up a neuronal “readiness potential” (for example on raising the right or left finger or arm – a very small unit of the will), which is said to precede the subjectively experienced will to act by 350 to 400 milliseconds (cf. Libet, 1999, 2004). But does this “readiness potential” bind the will? In 1999 Libet then explained that the consciousness that lags behind in time is in a position to stop what the brain suggests as an action. So in all the pressure to act, “free will” at least has the power of veto. Libet’s conclusion is now that “the existence of a free will is at least as good a scientific option as denying it by the deterministic theory, if not a better one” (Libet, 1999. P. 55)».

вополагающими категориями всей науки и метафизики вообще, то есть категориями, существование которых не может быть логически доказано²⁰⁰. Ситуацию можно сравнить с попыткой экспериментального доказательства существования пространства. Всем очевидно, что пространство существует, мы имеем вполне определенный экзистенциальный опыт существования пространства и нас самих в пространстве, но экспериментально доказать существование пространства невозможно. Ситуация с исследованием феномена свободы осложняется еще и тем, что человек, его мозг, информация, записанная в мозгу, вся Вселенная и мир потенциальных возможностей человека и Вселенной вообще имеют иерархическую структуру. Любой актуальный выбор производится человеком на определенном уровне иерархии. Например, человек может нейтрально отнестись к неизвестному явлению на уровне инстинктов или эмоций, однако если он имеет на интеллектуальном уровне информацию об опасности данного явления, то он может принять решение о бегстве. То есть в данном случае осознанное решение принимается на более высоком уровне иерархии, чем тот уровень, на котором происходит его исполнение. В этом же примере решение о бегстве может быть отменено на более высоком духовном (нравственном) уровне, если окажется, что нравственный долг требует встретить опасность лицом к лицу. В принципе, мы должны понимать, что каждый более высокий уровень логосно-смысловой иерархии ограничивает свободу системы всё больше и больше. Человек на самом высоком уровне иерархии – духовном – становится рабом Бога и ближнего, но рабом свободным и сознатель-

²⁰⁰ Аналогичные и даже более сильные утверждения приведены в работе: Suarez, A. Free Will and Nonlocality at Detection as Basic Principles of Quantum Physics // *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* (Antoine Suarez, Peter Adams (Eds.)), Springer New York Heidelberg Dordrecht London, Springer Science+Business Media, LLC 2013. P. 63–79: «Квантовая физика предполагает свободу воли в качестве базовой аксиомы науки, вместе с сохранением энергии и нелокальностью при детектировании. И совершенствование нашего понимания того, как свобода воли и сознание могут возникать в мозгу, может быть многообещающей дорогой для совершенствования самой квантовой физики».

ным. Он понимает, что необходимость служения Богу и ближнему является таким же непреложным законом мироздания, как и закон всемирного тяготения. Будучи «свободным работником», человек может выбрать для этого служения самые разнообразные способы, наиболее подходящие ему по его внутреннему устройству.

Важным аспектом ментальной активности помимо детерминизма и свободы выбора является также спонтанность²⁰¹. Эксперименты, проводимые с животными, показывают, что спонтанность оказывается важной особенностью их поведения и является, например, наиболее эффективной стратегией поиска пищи и партнера в сложно устроенной окружающей среде. Спонтанность оказывает большое влияние также и на поведение человека. Она проявляется, например, в случайном блуждании глаз при рассматривании предметов, а также в случайном возникновении мыслей и образов в сознании человека (см., например, работу²⁰²). Спонтанность возникновения мыслей у человека решает одну очень важную задачу, она обеспечивает сканирование логосного пространства психики человека в ее спокойном состоянии. Необходимость такого сканирования связана с тем, что внимание человека не может удерживаться на нескольких мыслях или ощущениях одновременно. В процессе логических размышлений, когда мысли следуют одна за другой (когда следующая вытекает из предыдущей), процесс спонтанной генерации мыслей выключается. Однако для выбора новой последовательности мыслей в спокойном состоянии человек осуществляет спонтанный поиск предмета своих размышлений, перебирая образы в мозгу. В случае согласия с началом новой мыслительной последовательности наше Я запускает логический

²⁰¹ Christof Koch. *Free Will, Physics, Biology, and the Brain // Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 31–52 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)).

²⁰² Keller F., Iverson J. M. *The Role of Inhibitory Control of Reflex Mechanisms in Voluntary Behavior // Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* (Antoine Suarez, Peter Adams (Eds.)), Springer New York Heidelberg Dordrecht London, Springer Science+Business Media, LLC 2013. P. 107–116.

мыслительный процесс, а в случае отказа внимание переключается на следующий образ.

В повседневной жизни стратегия спонтанности и автоматизма имеет свои преимущества и необходима в различных жизненных ситуациях, однако ее недостаток состоит в том, что она не является осознанной. Осознанность появляется тогда, когда спонтанность подавляется и на первый план выходит наше созерцающе-управляющее Я: «В сложных ситуациях повседневной жизни механизмы торможения позволяют нам поменять автоматический отклик на альтернативный волевой, который гораздо более труден в осуществлении и является менее “интуитивным” (Cameron et al., 2012)²⁰³». Аналогичная ситуация наблюдается и в духовной жизни, где спонтанные мысли и автоматизмы являются помехой для внутреннего делания. Они приводят к распылению внимания и мешают, например, концентрироваться на словах молитвы в православной духовной традиции²⁰⁴. Так же и в восточной традиции случайные мысли мешают человеку достигнуть состояния «безмолвия разума», в котором в сознании человека нет потока случайных мыслей²⁰⁵ и которое является важной ступенью в психическом развитии.

²⁰³ Keller F., Iverson J. M. The Role of Inhibitory Control of Reflex Mechanisms in Voluntary Behavior // *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* (Antoine Suarez, Peter Adams (Eds.)), Springer New York Heidelberg Dordrecht London, Springer Science+Business Media, LLC 2015. P. 107–116.

²⁰⁴ «Но в данном случае, говоря о третьем образе молитвы, мы имеем в виду нечто иное и большее, а именно: ум, молитвенным вниманием стоящий в сердце. Характерным следствием или свойством такого движения и водворения ума вовнутрь является прекращение действия воображения и освобождение ума от всякого образа, в него проникшего. Ум при этом становится – весь слух и зрение, и видит и слышит всякий помысл, приближающийся извне, прежде чем этот последний проникнет в сердце». Схиархимандрит Софроний (Сахаров). Преподобный Силуан Афонский. 3-изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011.

²⁰⁵ «Пусть ищущий попытается не думать хотя бы в течение нескольких минут – он быстро увидит, с чем он имеет дело! Он поймет, что живет в невидимом хаосе, в изматывающем непрестанном вихре, заполненном исключительно его мыслями, его ощущениями, побуждениями и реакциями...» Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания, Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989.

Спонтанность проявляется в живых организмах как в поведении, так и на уровне электрической активности мозга. Объяснение спонтанности затруднено тем, что экспериментатор зачастую не может отличить случайные действия живого существа от действий, связанных со свободным выбором. Кроме того, до конца не ясно, являются ли эти спонтанные проявления активности следствием квантовых флуктуаций или других неизвестных явлений. Однако если описывать эти явления согласно нашей логике и логике, представленной в работе²⁰⁶, их можно представить в виде усиленных и выведенных на макроскопический уровень квантовых флуктуаций, которые управляются слабыми информационными сигналами в точках бифуркации. Эта логика позволяет интерпретировать эксперименты Либета исходя из представлений о том, что после принятия решения об участии в эксперименте по случайному поднятию руки испытуемый *по своей воле* как бы запускает генератор случайных импульсов. Этот генератор усиливает квантовые флуктуации, возникающие в мозгу, а испытуемый при этом осознает эти импульсы как субъективное желание поднять руку и может при желании отменить начатое действие, разрушив, например, когерентность работы нейронов мозга. Эти выводы, в принципе, может достаточно легко проверить любой человек, имеющий хотя бы небольшой опыт интроспективного наблюдения за собой. Для этого достаточно дать себе задание поднять руку в неопределенный момент времени, одновременно наблюдая за своими волевыми импульсами. Оказывается, что эти наблюдения демонстрируют, что после принятия решения о произвольном поднятии руки человек время от времени ощущает желание поднять руку. Это желание можно реализовать, а можно подавить, сказав себе: «Сейчас руку не буду поднимать... и сейчас не буду..., а вот сейчас подниму!».

²⁰⁶ Кадомцев Б. Б. Динамика и информация // Успехи физических наук. 1994. Т. 164. Вып. 5. С. 449.

Похожие мысли высказываются в работе²⁰⁷: «Сознательное действие может быть упреждено неосознанным приготовлением мозга, или можно сейчас вполне осознанно решить выполнить действие позднее, а затем актуализировать его без осознанного решения, когда именно сделать это...». Кроме того, для объяснения экспериментов Либета вполне подходит двухуровневая модель свободной воли, в которой предполагается возникновение случайных затравочных волевых импульсов в одной части мозга (Micro Mind), которые затем отвергаются или одобряются другой частью мозга (Macro Mind)²⁰⁸. Случайные затравочные импульсы могут возникать после принятия решения об участии в эксперименте, а окончательное решение – приниматься после того, как эти импульсы усилятся и станут наблюдаемыми для Macro Mind.

Все вышесказанное означает, что причиной действий, осуществляемых человеком и, наверное, любым другим живым существом, является сложная комбинация детерминизма, свободного выбора и спонтанности, что, в конечном счете, не позволяет рассматривать живое существо ни как случайный автомат, ни как абсолютно свободного актора, ни, тем более, как строго детерминистический автомат. По этому поводу в работе²⁰⁹ говорится следующее: «Нерв-

²⁰⁷ Adams P., Suarez A. Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience // *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* (Antoine Suarez, Peter Adams (Eds.)), Springer New York Heidelberg Dordrecht London, Springer Science+Business Media, LLC 2013. P. 273–290.

²⁰⁸ Robert O. Doyle. How Behavioral Freedom in Lower Animals Has Evolved to Become Free Will in Humans and Higher Animals // *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* (Antoine Suarez, Peter Adams (Eds.)), Springer New York Heidelberg Dordrecht London, Springer Science+Business Media, LLC 2013. P. 235–254.

²⁰⁹ Christof Koch. Free Will, Physics, Biology, and the Brain // *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, 2009, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg. P. 31–52 (Nancey Murphy, George F. R. Ellis, and Timothy O'Connor (Eds.)). В оригинале цитата выглядит следующим образом: «Nervous systems are indeterministic. Whether or not this indeterminism is grounded in quantum mechanics remains an open question. Your actions are not, and never will be, predictable. Even though the universe and everything within it obeys natural laws, the state of the future world is contingent in a way that, in general, cannot be computed from its current state».

ная система индетерминистична. Укоренен ли этот индетерминизм в квантовой механике или нет – остается открытым вопросом. Ваши действия не являются и никогда не будут предсказуемыми. Хотя Вселенная и всё в ней подчиняется естественным законам, состояние будущего мира является случайным, таким образом, что в общем случае не может быть вычислено исходя из текущего состояния». При этом нужно понимать, что спонтанные процессы в психике живых существ могут быть учтены в построении модели детерминированного живого организма. Принципиально введение случайности должно привести к рассмотрению ветвящейся траектории поведения, различные ветви которой могут реализовываться с различной вероятностью. Такая модель будет описывать случайный или вероятностный детерминизм. Однако мы никогда не сумеем ответить на вопрос, сможет ли такая модель описать свободный выбор, поскольку, как мы хорошо знаем, мы можем совершать такие поступки, которые мы сами подчас не можем предугадать. С психологической точки зрения проблема свободного выбора связана с проблемой *осознанного* выбора, то есть такого выбора, который осуществляет наше созерцающе-управляющее Я, а не детерминированный автомат и не генератор случайных процессов, о котором мы говорили выше. Эти вопросы довольно хорошо исследованы в восточной духовной традиции. В книге²¹⁰ по этому поводу приводится следующее высказывание индийского мыслителя и мистика Шри Ауробиндо: «Все ментально развитые люди, достигшие уровня выше среднего, должны так или иначе или хотя бы время от времени или же для определенных целей разделять ум на две части – на активную часть, которая является фабрикой мыслей, и на спокойную, господствующую часть, которая есть одновременно Свидетель и Воля и которая наблюдает мысли, рассматривает их, отвергает, исключает, принимает, вносит поправки и изменения – Хозяин в Доме Разума, способный к самоуправлению, самраджа».

²¹⁰ Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989.

Таким образом, при осознанном выборе вариантов направление движения в точках ветвления фазовых траекторий системы под названием живое существо, и в первую очередь – человек, производит созерцающе-управляющее Я, являющееся для физической системы сверхприродным феноменом. Однако мы должны также ясно понимать, что среднестатистический человек, находящийся в обычных условиях, осознанные решения принимает довольно редко, то есть его Я в обычном состоянии по сути является выключенным из жизненного процесса. Именно поэтому процессы жизнедеятельности живых существ и могут достаточно успешно моделироваться при помощи различных алгоритмов, либо полностью детерминистических, либо отчасти вероятностных. Однако мы также ясно должны понимать, что без наличия автоматизмов и обратных связей, обеспечивающих эти автоматизмы, человек и любое другое живое существо не смогло бы существовать в принципе, поскольку живые существа, особенно сложные, не могут свободно контролировать весь объем оперативной информации, связанной с жизнедеятельностью организма. В основном живое существо контролирует процессы и осуществляет свободный выбор лишь на верхних уровнях смысловой или логосной иерархии, оставляя нижние уровни иерархии под управлением автоматических, саморегулируемых механизмов. Лишь в особенных случаях наше Я вмешивается в деятельность низших уровней иерархии, например, это происходит в процессе тренировки и обучения спортсмена, когда Я непосредственно управляет физическим и инстинктивным уровнем психической иерархии.

В заключение подчеркнем, что развитые нами представления не могут, конечно же, в деталях описать ни всё разнообразие современных экспериментальных данных, ни всё многообразие духовного и психологического опыта человека: «...глубина нашей души для нас недостижима. Мы сознаем, что многое происходит в нас не от нас: возникновение в душе нашей мыслей, желаний и чувствований – этот закон *assotiatio idearum* (ассоциация идей) от нас не зависит.

Вообще, наша свобода есть точка, зыблущаяся в пучине тварей: наша самостоятельность есть только полусамостоятельность»²¹¹. Однако основные положения представленной нами концепции позволяют непротиворечиво описать данные нейрофизиологических и других исследований.

Основные выводы главы второй

Представленная тринитарно-энергичная метафизическая модель бытия базируется на начальных аксиомах, вытекающих из интуитивной очевидности того, что Абсолют является самоформирующейся Субстанцией, полагающей внутри Себя и из Себя инобытийную Вселенную. Самоформирующийся Абсолют изводит из Себя Субстрат, который оформляет в рожденные Им же Логосные Формы. Другими словами, Абсолют есть живое творческое Существо, имеющее троичную структуру: 1) управляющий и созерцающий Центр (личностное Я Абсолюта), 2) Логосная Форма и 3) Субстанция (Субстрат).

Абсолют полагает внутри Себя Вселенную, состоящую из живых существ. Живые существа повторяют троичную структуру Абсолюта и состоят из двуединства субстрат-форма, находящегося под управлением созерцающе-управляющего Я живого существа. Для обеспечения свободы тварных существ, являющейся их главным атрибутом, Абсолют конституирует, опять же из Своего Субстрата, оформленного в Его же Логосные Формы, мир потенциальных возможностей, который онтологически находится между сущностным ядром Абсолюта и тварной Вселенной. Мир потенциальных возможностей является вневременной сценой (или «шахматной доской»), на которой осуществляется жизнь тварных существ во времени, которое, в свою очередь, связано с изменением состояния существ, то есть их положения в мире потенциальных возможностей. В перерывах между изменением своего состояния существа

²¹¹ Святитель Иннокентий Херсонский. О Промысле и Провидении // Сочинения. Т. 2. Издание Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2000.

обретают свое актуальное состояние. Вневременной неизменный мир потенциальных возможностей, с одной стороны, является каркасом, определяющим неизменные законы тварной Вселенной, с другой стороны, он позволяет тварным существам иметь свободу выбора своего следующего актуального положения из набора потенциально возможных.

С точки зрения современной физики мир потенциальных возможностей объектов и существ Вселенной описывается уравнением Шредингера. При этом мир потенциальных возможностей всей Вселенной, согласно уравнению Уилера – де Витта, не зависит от времени, то есть является неизменным. Неизменность мира потенциальных возможностей Вселенной указывает на то, что в ней существует своеобразный закон сохранения информации, когда в актуальном времени происходит не рождение принципиально новых логосных форм, а их проявление из неизменного мира потенциальных возможностей. Именно это является основанием для широко известного в физике антропного принципа, который, в сущности, говорит о том, что логосная форма человека существовала в латентном, потенциальном виде уже в момент Большого взрыва.

Свободный выбор человека и любого другого живого существа может быть объяснен только в предположении, что они являются квантовыми объектами (субъектами). Созерцающе-управляющее Я живого существа осуществляет выбор из многовариантного мира потенциальных возможностей, который имеется у любого живого существа как квантового объекта. Мир потенциальных возможностей квантового субъекта определяется волновой функцией его энергичного тела. Энергичное тело квантового объекта (субъекта) является гилеморфным (пневма-логосным или энергичным) образованием или, другими словами, субстратом, оформленным в соответствующие логосные формы. Гилеморфное образование или энергичное тело объекта в тварном мире есть инобытие пневма-логосных образований Абсолюта, то есть Его нетварных энергий. Это означает, что физические энергии есть инобытие нетварных

Божественных энергий. При этом традиционное понятие материи в тринитарно-энергийной модели есть не что иное, как гилеморфная реальность.

В процессе взаимодействия квантовые объекты (субъекты) производят друг на друге взаимные отпечатки, несущие информацию о логосных формах взаимодействующих объектов. Созерцающе-управляющие Я квантовых субъектов могут видеть логосные формы воздействующих на них объектов как бы изнутри своего собственного гилеморфного (энергийного) тела в виде произведенных таким образом отпечатков. Этот механизм позволяет получать информацию об объективном мироустройстве посредством считывания логосных отпечатков объектов внешнего мира на собственном энергийном теле квантового субъекта.

Живые существа как квантовые объекты находятся в неравновесном возбужденном состоянии по отношению к окружению. При совершении работы живые существа переходят во всё менее и менее возбужденное состояние, а при приближении к равновесному состоянию происходит смерть живого существа. Поддержание жизни или, другими словами, неравновесного состояния организма происходит за счет обратных связей, которые проявляются как автоматизмы поведения. Я живого существа воспринимает эти обратные связи как желания, например, желания есть, пить и т. п. Существование и принципы работы обратных связей, осуществляющих пребывание организма в неравновесном состоянии, определяются структурой его ДНК и жизненным опытом, приобретенным во время жизни и записанным в мозгу. Действия обратных связей основаны на физических и химических законах природы, однако дополняются информационными законами, записанными в ДНК. В этом проявляется многоуровневость онтологической иерархической структуры живого организма. Свобода воли живого существа проявляется в возможности выбора вариантов действия обратных связей или, другими словами, вариантов совершения полезной работы за счет распада квантового возбужденного состояния живого организма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая изложение тринитарно-энергичной метафизики, обратим внимание на ее классический характер. Действительно, она строится на принципах классического философского дискурса и представляет собой классический образ философствования с характерным для него полаганием основания, с неизменно присутствующим ему постулированием осново-положения ($\alpha\rho\chi\eta$, *principium*, *Grundsatz*), позволяющего проникнуть в самую суть вещей. Она воссоздает онто-теологическую структуру классического метафизического знания, раскрывая себя как онто-тео-логику¹. Она указывает универсальный, всеобщий, равно-значимый для всех видов мирового бытия онтологический первопринцип, раскрывая себя онтологикой, и одновременно усматривает в таком первопринципе эминентное, наивысшее начало, соединяя тем самым онтологию и теологию.

Следует отметить, что онто-тео-логика тринитарно-энергичной метафизики имеет свою специфику в сравнении с различными версиями метафизики классического теизма, восходящими прежде всего к томизму. Всецело принадлежа миру философской классики, тринитарно-энергичная метафизика продолжает традицию русской философии Всеединства и представляет панентеистическую традицию философствования, черпающую свои истоки в восточнохристианских теологемах, своеобразно дистанцированную от ультра-трансцендентистских теистических систем западноевропейской философской мысли. Это дистанцирование позволяет отвести свойственную определенным направлениям неклассической философской рефлексии (прежде всего экзистенциализму) крити-

¹ Здесь и далее имеется в виду классическая характеристика метафизического знания как онтотеологии (соответственно, онтотеологии). Термин «онтотеология» впервые употребил И. Кант в «Критике чистого разума» (A632/B660), а в современном философском знании закрепил М. Хайдеггер. Об истории и смысле термина см.: Kremer K. *Ontotheologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie* / Hrsg. Ritter J., iel G. Basel, 1984. Bd. 6. P. 1207.

ку метафизического знания за излишнюю увлеченность отвлеченно-сущностными порядками, за эссенциалистские онтологические приоритеты, за игнорирование аспекта экзистирования².

Теология тринитарно-энергийной метафизики превосходит деистические представления классического теизма о Боге как только простой и неизменной сущности, раскрывая Его как деятельную Энергию. Абсолют тринитарно-энергийной метафизики предстает не только как бытие *causa sui*, но и как живое, непрекращающееся и всеобъемлющее Действие, творящее и пронизывающее весь мир. Такой Абсолют является равным образом Богом философов и верующих, становится Предметом метафизических изысканий и познается как личный Бог религиозного опыта. Такой Абсолют всецело конкретен, ибо Он лично-деятелен, ипостасно-энергиен. Такой Абсолют не отчужден от мира, а пребывает и обитает в нем. Так тринитарно-энергийная метафизика развивает персоналистическую онтологию, усматривая Абсолют в живом и деятельном личном Существо.

Онтология тринитарно-энергийной метафизики не знает пропасти между Богом и миром, утверждает имманентность Бога, указывает на неизменность, тотальность и всеобъемлемость Божественного присутствия. Она есть метафизика присутствия Абсолюта, присутствующего в мире абсолютным образом. Онтологическое отношение Бога

² Речь идет прежде всего о критике М. Хайдеггера, упрекавшего западноевропейскую онтоологию за одностороннее развитие представлений о Боге как внешнем виде бытия, извне цементирующем мироздание, а также самопричинной субстанции *causa sui*, оторванной от действительного мира, перед которой нельзя пасть на колени в священном трепете. По сути, хайдеггеровская критика есть не что иное, как критика классического теизма. При этом следует подчеркнуть, что хайдеггеровская критика метафизики не исчерпывается одной негацией, совсем не означает простое «разоблачение» или «преодоление» метафизики как таковой. См.: Iain D. Thomson. Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education, Cambridge University Press, 2005. Среди русских религиозных экзистенциалистов западноевропейскую метафизику классического теизма последовательно критиковал Н. А. Бердяев, видевший в ней развитие аристотелевских представлений о перводвижателе, защищавший пантеистическое понимание отношения Бога и мира. См.: Бердяев Н. А. Garrigou-Lagrange. La Providence // Путь. 1932. № 35; Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.

и мира в ней выявляется через энергийно-действенную включенность Бога в бытие мира, в связи с чем различность Бога и мира не укладывается в ограниченный конструкт дискурсивно-рассудочной дистинкции. Такая различность антиномична, подразумевает диалектическое тождество в различии, имеет свой центр в Боге, полагающем мироздание как Свое инобытие. И это означает, что отношение Бога и мира уже не рассматривается через одностороннюю оппозицию высшего и низшего, умаляющую роль мира как случайного и оставленного следствия, оторванного от своей первопричины. Мир не является брошенным и отчужденным, а энергийно принадлежит Богу, всецело причастен Его бытию. Будучи инобытием Бога, мир включен в Его энергийную жизнь и, можно сказать, представляет Его экзистенцию – энергийную проекцию Божественной природы, деятельное осуществление Божественной сущности, модус существования Бога. Таким образом, тринитарно-энергийная метафизика может быть определена как метафизика экзистирующего Бога, где Бог экзистирует, выходит за пределы собственной сущностной основы, обнаруживается в мире как Своем действием³.

Неразрывная связь Бога и мира означает определенную реинтерпретацию понятия метафизического. Метафизическое лишается односторонних трактовок исключительно сверхчувственного, метаэмпирического, более не отождествляется с единственно трансцендентным. Через Божественные энергии метафизическое становится имманентным, раскрывается и опознается в самом мире. Метафизическое предстает изначально и неотъемлемо присущим мирозданию, поскольку метафизичен насыщенный Божественными энергиями мир. Поэтому, оставаясь знанием логически последующим физике (τὰ μετὰ τὰ φυσικά – «то, что после физики»), метафизика последовательно нисходит в иные когнитивные сфе-

³ Учение об экзистенции Бога развито Шеллингом, полагающим, что экзистенцией Бога является само творение, которое отлично от Бога и тождественно Ему. Бог экзистирует как вне-Себя-бытие, как обнаруживающийся в творении, а экзистенция определяется как отличное от сущностного основания самообнаружение.

ры, включая и эмпирические науки, ибо в своем универсальном познавательном горизонте она объемлет собой всё физическое, охватывает всё чувственно-предлежащее бытие.

Взаимоотношение метафизического и специального научного знания приобретает особое значение ввиду необходимости обоснования онтологии научного познания. Метафизика как универсальная наука, охватывающая всё сущее, призвана обосновывать первостепенные предпосылки всякого научного знания. Она должна предоставить специальному научному знанию тот онтологический фундамент, на котором последнее почувствует себя уверенно и определено, на котором оно построит и закрепит свои ключевые понятия и концепты. Она должна выявить глубинную бытийную референциальность научного знания, должна указать его фундаментальный онтологический коррелят, должна связать познающее человеческое существо с познаваемым им миром в целостном миропонимании, исходящем из ясных, основательных и предельных онтологических координат. И тринитарно-энергетическая метафизика как нельзя лучше справляется с этими задачами, поскольку постулирует объективность как онтологическое основание науки⁴, поскольку последовательно развивает представление о мире как хорошо обоснованном суверенном познавательном объекте, соотношенном с познавательными интенциями человеческого существа, поскольку утверждает референциально понятую картину мира, имеющую ультимативные онтологические истоки.

⁴ Под объективностью научного знания понимается его соответствие действительности в рамках научного реализма, по которому «наука является более или менее успешной в описании того, каков мир в действительности» (Д. Р. Браун), или же – реализм относительно теорий, когда «целью теорий является истина, и иногда они приближаются к ней», и реализм относительно объектов, когда «объекты, упоминаемые в теории, должны действительно существовать» (Я. Хакин). Важно, что тринитарно-энергетическая метафизика использует специфически философский язык, диалектически разводя реальность (первичная онтология происхождения) и действительность (вторичная онтология мира), в связи с чем область специально-научных изысканий относится в основном к действительности, а метафизических – к реальности. См.: Brown J. R. Who rules in science. An opinionated guide to the wars. Camb. 2001. P. 96; Хакин Я. Представление и вмешательство: Начальные вопросы философии естественных наук. М., 1998. С. 8.

Тринитарно-энергетическая метафизика постулирует панэнергетическую онтологическую объективность мироздания⁵, означающую ускоренность мира в Божественных энергиях, данность мира во всеобъемлющей тотальности Божественного присутствия, фундаментальность и обоснованность мира в Абсолюте, а значит и подлинное, основательное, действительное бытие мира. Действительность мира опосредована абсолютной реальностью, основана в ней и производна от нее. Мир не редуцируем к одной эмпирически наличной фактичности, не исчерпывается собой, есть нечто большее, чем он сам, диалектически превосходит себя, ибо имеет основание в имманентном себе Ином. Мир предстает ультимативно обоснованным бытием, ибо имеет предельное, абсолютное обоснование. Это означает, что предельное и абсолютное обоснование получает и научное познание, исследующее не только универсум мировых явлений, но и их основания в виде Божественных энергий, охватывающее в своем познавательном устремлении сам Абсолют в модальности Его энергетического всеприсутствия. Таким образом, научное познание связывается с фундаментальными онтологическими константами, обретает ультимативную онтологическую референциальность, обнаруживает безусловные онтологические начала.

Ультимативная обоснованность научных онтологий покоится на тринитарной природе Абсолюта, проявляющейся в самом характере абсолютного действия. Будучи безусловным Умом (Нусом), Мыслью (Логосом) и Ощущением (Пневмой), Абсолют осуществляет умные, пневма-логосные, логизирующие и перцепирующие действия, насыщая сотворенный мир Своими ощущениями и

⁵ Говоря о панэнергетической онтологической объективности мироздания, мы имеем в виду понятие онтологической объективности, означающее существование не зависящей от человеческого существа действительности, к которой в то же время принадлежит и объективно существующее человеческое бытие. Подчеркнем, что принцип панэнергетической объективности может быть позиционирован как принцип объективного идеализма, для которого характерно утверждение реализма (реальности и действительности сущего) и одновременно отвержение натурализма, или натуралистического редукционизма (исчерпанности сущего природной действительностью).

смыслами, полагая смысловую и перцептивную архитеконику мироздания. В этих действиях абсолютная смысловая Форма неразрывно взаимодействует с перцепирующим Субстратом, оформляя Его и обретая в Нем Своего онтологического Носителя. Через это оформление все явления мира предстают гилеморфными единицами, неразрывно соединяющими в себе логические и субстратные свойства. Познание этих свойств, несомненно, открыто человеку, который также не отчужден от Абсолюта, ибо конституирован теми же Божественными энергиями в особом и преимущественном достоинстве теоморфного, абсолютноподобного существа. Так, тринитарно-энергийная метафизика решает важнейший для научного сознания вопрос об объективном статусе мира и объективном характере научного знания, утверждая панэнергийный онтологический реализм, подразумевающий действительность мира через его причастие Божественным энергиям и неразрывно связанный с ним панэнергийный гносеологический реализм, подразумевающий возможность познания мира человеком через их (человека и мира) равную сопричастность Божественным энергиям, через их взаимно соотношенную укорененность в действующем Абсолюте.

Защищая объективность научного познания, тринитарно-энергийная метафизика оппонирует направлениям мысли, стремящимся релятивизировать науку, подорвать престиж и ценность научного творчества. В современную эпоху к таким направлениям принадлежит прежде всего постмодернизм, острие критики которого направлено против традиционных ценностей и достижений европейской культуры, включая и науку. Бросая вызов науке и реализму, постмодернистская мысль нивелирует представления об объективности мира и научного познания, провозглашает своеобразный когнитивный релятивизм, по сути ставящий под сомнение науку как практику. Постмодернистская мысль делает это весьма уверенно, поскольку прекрасно осведомлена о глубоком кризисе современного научного сознания, во многом лишившегося своих фундаментальных метафизических оснований.

На сегодняшний день односторонняя сциентистская апология науки против постмодернистской мысли остается малопродуктивной⁶. Попытки обосновать значение науки исключительно в рамках специальных научных знаний, с опорой главным образом на естественно-научный ресурс, вне апелляции к метафизике не приносят серьезного успеха. Это связано с тем, что постмодернистская мысль наносит удар в *cor cordium* представлений об объективности сущего, сформированных в лоне европейской интеллектуальной культуры, принципиально отвергая метафизику. Здесь постмодернистской мысли нельзя отказать в последовательности. Европейская интеллектуальная традиция критикуется ею за онто-тео-... -логоцентризм, и в этой критике прежде всего подвергается сомнению онтология, то есть возможность метафизического познания. В противовес ему постмодернистская мысль выстраивает свой собственный деконструктивный антиметафизический дискурс, формирует свой «анти-логос», питающийся негацией абсолютных и универсальных онтологических смыслов, паразитирующий на критике онтологически референциальной философской рациональности. И если научное сознание так или иначе принимает антиметафизические посылки постмодернистской мысли, то оно остается один на один с гиперкритицистской атакой на собственные принципы. В таком случае науке уже не удастся избежать постмодернистских характеристик, нивелирующих ее в риторичности, фрагментарности и мозаичности, квазиавторитарности, псевдореференциальности, нефундаментальности и т. д., ибо она сама лишает себя фундаментальных онтологических оснований, превращаясь в спектр разрозненных частных онтологий, лишенных интегрирующего начала. Не имея метафизики в традиционном значении этого слова, наука становится беззащитна в оппонировании постмодернистской мысли, по сути обречена на поражение в пространстве конфронтации с деобъективирующим антиметафизическим дискурсом.

⁶ См., например: Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. Пер. с англ. Анны Костиковой и Дмитрия Краlechкина. Предисловие С. П. Капицы. М., 2002.

Тринитарно-энергийная метафизика дает научному знанию прочное основание в борьбе с постмодернистским нигилизмом. Постмодернистской логомахии она противопоставляет последовательный логоцентризм, позиционируя себя метафизикой абсолютного Логоса и Духа (Пневмы), своеобразно развивая классические метафизические понятия европейской философии. Постмодернистской «метафизики отсутствия» она противопоставляет метафизику присутствия личного Абсолюта, охватывающего и содержащего в Себе всё мироздание. Постмодернистскому пониманию мира как хаоса, аструктурности и асемантической она противопоставляет видение мира как универсума смысла через имманентную насыщенность мира пневма-логосными энергиями Бога. Постмодернистской «смерти субъекта» она противопоставляет теоморфную антропологию, утверждающую уникальность человеческого существа через его соотнесенность с Богом. Наконец, постмодернистской эпистемологической неуверенности она противопоставляет целостную картину мира, единое теоцентрическое мировоззрение, зиждущееся на ультимативной объективности онтогносеологических посылок, исходящих из энергийной имманентности Бога. Таким образом, тринитарно-энергийная метафизика глубоко и всесторонне обосновывает объективный характер мирового бытия и человеческого познания, защищая тем самым стержневые принципы научного знания, постулируя особый научный реализм, в котором научное знание приобретает четкий онтологический статус, имеющий метафизические основания.

Важной чертой развитой в данной книге тринитарно-энергийной метафизики является то, что она позволяет осуществить концептуальное согласование взглядов современной науки с восточнохристианским догматом. Это проявляется, с одной стороны, в признании имманентности Абсолюта и Его вездеприсутствия во Вселенной, с другой стороны, в осознании фундаментального значения тринитарной структуры сущего. Если признание имманентности Абсолюта, вездеприсутствия Его энергий является основанием для

построения метафизики Вселенной как части Абсолютной метафизики, то признание тринитарной структуры сущего позволяет построить метафизику сознания и жизни во Вселенной в качестве логического продолжения метафизики Абсолютного сознания и Жизни. Конечно, мы должны понимать, что принцип троичности тварного сущего является логическим синтезом принципа имманентности Абсолюта и догмата о троичности Абсолюта. Находясь во Вселенной, Абсолют не утрачивает своей троичности, а проявляет ее в тварных сущностях. Особое место в аксиоматической структуре тринитарной метафизики занимает утверждение о том, что третье Лицо Пресвятой Троицы – Святой Дух или Божественная Пневма – является Божественным Субстратом-Ощущением. Этот постулат позволяет, в конечном счете, провести аналогию и согласовать троичную структуру Абсолюта и троичную структуру тварных сущностей. Метафизический смысл этого сопряжения состоит в том, что Пневма, оформленная Божественным Логосом, или, иными словами, пневма-логосное единство, которое является нетварной энергией Абсолюта, с точки зрения наблюдателя, находящегося во Вселенной, предстает в виде физической энергии, которая является своеобразной животворящей субстанцией для тварного мира. Эта физическая энерго-потенциальная субстанция, которая проявляется в виде физических полей на квантовом уровне, может оформляться в более сложные формы, опредмечиваться и предстать перед нами в виде классических объектов. По сути дела, именно антиномическое утверждение о трансцендентности Источника физических энергий, которое имеет место наряду с Его имманентностью тварному миру, позволяет выявить физический смысл понятия энергии в тварной Вселенной как субстанционального и одновременно потенциального, движущего и жизненного начала мироздания. Важное место в реинтерпретации понятия физической энергии имеет признание иерархической структуры мироздания, в которой физическая энергия на разных уровнях иерархии может проявляться или как потенциальное, или как субстанциональное начало. Так, например, электрон и протон

в свободном состоянии предстают в виде энерго-потенциальной волны, описываемой уравнением Шредингера, а в атоме водорода они уже воспринимаются, скорее, как оформленные субстанциональные сгустки, обменивающиеся энергией друг с другом.

Утверждение пневма-логосного или гилеморфного двуединства в качестве энергийной основы тварного мироздания позволяет утверждать, что тринитарно-энергийная метафизика является, как это ни парадоксально, продолжением материалистической физической традиции, утверждающей объективность окружающего мира. Это сходство связано с тем, что в тринитарно-энергийной метафизике пневма-логосная или гилеморфная основа Вселенной является именно тем, что в материалистической традиции рассматривается в качестве материи. Разница в понимании пневма-логосного основания и материи связана с тем, что материализм рассматривает материю как самостоятельное, саморазвивающееся начало, имманентное Вселенной, а тринитарно-энергийная метафизика рассматривает пневма-логосное единство как энергии трансцендентного Абсолюта, который именно своими нетварными пневма-логосными энергиями и проявляется во Вселенной, творит ее, осуществляет ее изменения, которые мы воспринимаем как эволюционный процесс.

В тринитарно-энергийной метафизике тварного мира принцип тринитарности проявляется и находит свое завершение в том, что она рассматривает живые существа как гилеморфные (пневма-логосные) образования, имеющие свой собственный созерцающе-управляющий центр, который в философии обозначается как Я. Постулат о существовании Я как третьего начала у живого существа позволяет рассматривать живое существо не только как объективную гилеморфную реальность, но и как субъективную реальность, с точки зрения самого носителя созерцающе-управляющего Я, наблюдающего субъективно свое объективно существующее гилеморфное тело как бы изнутри. Созерцающе-управляющее Я человека субъективно наблюдает изнутри свое энергийное (пнев-

ма-логосное, гилеморфное) тело и видит его логосную структуру, на которой отпечатывается логосная структура предметов внешнего мира, воздействующих на энергичное тело человека. Таким образом, Я человека наблюдает логосную структуру окружающего мира, построенного согласно плану Божественного Логоса, имманентно присутствующего в тварном мире. Взгляд на человека и любое другое живое существо как на монадическую триаду Я – пневма-логосное тело логически завершает построения философии Всеединства или панентеизма рассмотрением монадической триады живого существа в качестве части Абсолютной Триады, являющей Себя в виде Ум-Логос-Субстрат. Получается, что монадическая триада живого существа как бы плавает внутри троичного Абсолюта, являясь, с одной стороны, Его продолжением, с другой стороны, квазиавтономной сущностью, отделенной от Абсолюта наличием собственной свободы выбора, которая, однако, реализуется только внутри заданного Абсолютом мира потенциальных возможностей и только с позволения Самого Абсолюта. Таким образом, свобода является главным атрибутом тварной триадической монады, выделяющим ее внутри Абсолюта и придающим ей статус квазиавтономной сущности.

Важное место в тринитарно-энергичной метафизической модели занимает вопрос об объективной природе потенциального. С физической точки зрения, объективность потенциального связана с объективным характером уравнения Шредингера, которое описывает объективную реальность, проявляющуюся в физическом эксперименте. С метафизической точки зрения, объективность потенциального связана с одновременным утверждением постулата о наличии свободы у тварных существ и постулата о неизменности законов природы. Без объективности потенциального постулат о неизменности законов природы ведет к отрицанию свободы воли и выбора, что имеет место в детерминистической метафизике Декарта-Лапласа и классической физике. Кроме того, без признания объективности потенциального вообще невозможно объяснить

способность живого существа, включая человека, производить какие-либо осознанные действия в тварном мире, поскольку они предполагают объективное знание человеком и любым другим живым существом мира своих потенциальных возможностей. Решение антиномии детерминизм-свобода в тринитарно-энергичной метафизике возможно за счет признания объективности и неизменности мира потенциальных возможностей Вселенной, который по сути оказывается стационарной «шахматной доской», на которой разыгрывается история и осуществляется жизнь тварных существ. С физической точки зрения, неизменность мира потенциальных возможностей Вселенной следует из уравнения Уилера – де Витта, с метафизической – из постулата о неизменности законов тварной Вселенной, для которой неизменный каркас мира потенциальных возможностей и является следствием неизменности законов тварного мира. Признание объективности и неизменности во времени мира потенциальных возможностей Вселенной дает возможность обосновать существование антропного принципа в качестве прямого следствия существования логосной формы человека в латентном виде уже в момент Большого взрыва. Более того, неизменность мира потенциальных возможностей Вселенной позволяет по-новому взглянуть на ее эволюцию как на процесс проявления актуальных форм тварного мира из мира потенциальных возможностей. При этом вневременная заданность всех логосных форм, которые могут актуализироваться в этом мире, указывает на своеобразный закон сохранения информации и невозможность появления новой информации во Вселенной, кроме информации, содержащейся в логосных формах, существующих во вневременном мире потенциальных возможностей.

Признание объективности окружающего мира и мира потенциальных возможностей, а также существования субъективного центра личности – созерцающе-управляющего Я, неразрывно связанного с энергичным телом, позволяет объяснить феномены человеческого сознания и свободы на основе традиционной объективной ко-

пенгагенской интерпретации квантовой механики, берущей свое начало с работ В. А. Фока, Л. Д. Ландау и развитой В. Л. Гинзбургом и Б. Б. Кадомцевым. В тринитарно-энергийной метафизической модели сознательный центр человека – его созерцающе-управляющее Я, с одной стороны, видит внешний мир как бы на дисплее своего собственного энергийного тела, с другой стороны, управляет этим телом изнутри, актуализируя следующее его состояние, выбранное из объективного мира потенциальных возможностей. С физической точки зрения, такой выбор оказывается возможным благодаря тому, что энергийное тело человека представляет собой квантовый объект, а с метафизической точки зрения – благодаря тому, что вся тринитарная монада Я – гиле-морфное тело является квантовым субъектом.

Таким образом, как это ни парадоксально, и в решении проблемы сознания тринитарно-энергийная метафизика оказывается, скорее, продолжением «материалистической» традиции в физике, которую, с нашей точки зрения, следует рассматривать как традицию философского объективизма, породившего в конечном счете и концепцию современного нередукционного физикализма. Важно отметить, что подход тринитарно-энергийной метафизики к решению проблемы сознания, с одной стороны, не вписывается в рамки традиционного дуального картезианского подхода, с другой стороны, является как бы его расширенным продолжением, содержащим картезианский дуализм внутри себя как частный случай, поскольку тринитарно-энергийный подход связан с рассмотрением тела человека как гилеморфного единства, диалектически противостоящего созерцающе-управляющему Я, являющемуся центром личности и сознания.

Важное место в структуре тринитарно-энергийной метафизической модели занимает вопрос об иерархической структуре бытия, который возникает при рассмотрении вопроса об оформлении Абсолюта. Признание иерархической структуры Бытия как целого и иерархической структуры тварной Вселенной как Его части,

совместно с признанием объективности и неизменности существования мира потенциальных возможностей, позволяет обосновать объективность и неизменность не только физических законов тварного мира, но также законов биологии, определяющих существование живых существ, и законов, определяющих построение и существование человеческого общества. Здесь тринитарно-энергетическая метафизика находится на позициях, близких к эмерджентной парадигме. Именно эта позиция позволяет рассматривать живые существа не только как физические объекты, но и как объекты, подчиняющиеся специфическим законам, к которым следует отнести законы биологии, а для человека и нравственные законы, которые не следуют из законов физики, но существуют объективно наравне с ними.

Законы биологии записаны в ДНК живого существа и существуют объективно, так же как объективно существует программное обеспечение в компьютере, которое в то же самое время создано субъектом-программистом и является для программиста одновременно субъективной реальностью. Объективность биологических законов и ДНК-кода живых существ, субъективно созданных творческим Абсолютом, накладывает ограничения на возможность их произвольного изменения в процессе научных исследований и промышленного применения, поскольку человек не может знать всех возможных последствий своих действий. Точно так же человек не может по своему усмотрению упразднить нравственные законы, определяющие существование человеческого сообщества, поскольку такое изменение может привести к катастрофическим последствиям.

P.S. Уже когда книга находилась в печати, авторы нашли еще одно подтверждение гипотезы о существовании квантовых свойств нейрона: Григорьев С. Л. Модель нейрона как квантово-оптического устройства // Журнал технической физики. 2002. Т. 72. Вып. 2. С. 16–19, <http://journals.ioffe.ru/jtf/2002/02/p16-19.pdf>

ВВЕДЕНИЕ	003
Глава первая. ТРИНИТАРНО-ЭНЕРГИЙНАЯ МЕТАФИЗИКА	007
I ПРОЛЕГОМЕНЫ К ПАНЕНТЕИСТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ	007
1. Особенности возрождения метафизического знания в XXI веке	007
2. Традиционное понятие метафизики	013
3. Имманентность Абсолюта – фундамент метафизического знания	019
4. Панентеизм – философия имманентного Абсолюта.....	025
4.1 Определение панентеизма	025
4.2 Панентеизм, пантеизм и классический теизм	028
4.3 Восточнохристианские истоки панентеистической философии	040
II ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ТРИНИТАРНО-ЭНЕРГИЙНОЙ МЕТАФИЗИКИ	052
1. Абсолютное сознание	052
2. Абсолют–в–Себе: Троица.....	055
3. Абсолют–для–Себя и Абсолют–в–ином: Божественные энергии, созидающие мироздание	063
4. Пневма–логосный гилеморфизм	070
III ПАНЭНЕРГИЗМ КАК ОСНОВАНИЕ АПОЛОГИИ СВОБОДЫ	081
1. Принцип панэнергизма.....	081
2. Образы Божественных действий в сотворенном мире.....	083
2.1 Всецело освобождающее действие	084
2.2 Всецело ограничивающее действие	086
2.3 Частично ограничивающее действие как основание свободного выбора человека.....	088
3. Персоналистическая телеология сотворенного мира.....	095
IV МИР ПОТЕНЦИАЛЬНЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ	098
1. Божественные энергии как мир потенциальных возможностей	098
2. Возражения актуализму и POSSIBILITY	102
3. Диалектика потенциального и актуального	106
3.1 Категории потенциального и актуального в истории философии. Их внутренняя логика и фундаментальный теистический смысл	106
3.2 Диалектика энергийно–потенциального и тварно–актуального	111
3.3 Диалектика энергийно–потенциального и тварно–актуального на примере человеческой телесности. Понятие пневма–логосного тела	119
3.4 Физическое и Божественное движение. Диалектика конечного и бесконечного.....	129

4. Энергичный реализм потенциального и критика теории мультиверса	163
5. Опыт недуральной антропологии: человек как тринитарная монада.....	167
6. Возражения атеизму и теологическому фатализму.....	174
7. Тринитарно-энергичная космодицея	184
Основные выводы главы первой.....	195
Глава вторая. КВАНТОВАЯ МЕТАФИЗИКА	199
ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ И ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ	199
ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ И СВОБОДЫ ВОЛИ.....	208
ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЕ АСПЕКТЫ ВОПРОСА СВОБОДЫ ВОЛИ.....	217
АКСИОМАТИКА ТРИНИТАРНОЙ МЕТАФИЗИКИ	223
ОФОРМЛЕНИЕ АБСОЛЮТА.....	238
ЗАДАЧА О КВАНТОВОМ ИЗМЕРЕНИИ	246
ЗАДАЧА О КВАНТОВОМ ВОЗДЕЙСТВИИ И СВОБОДА ВОЛИ.....	253
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КВАНТОВЫХ ОБЪЕКТОВ	263
КВАНТОВЫЕ ПАРАДОКСЫ И РАЗЛИЧНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КВАНТОВОЙ МЕХАНИКИ	267
АКТУАЛЬНЫЙ МИР, КВАНТОВЫЕ ЭФФЕКТЫ И ЖИВЫЕ СУЩЕСТВА.....	277
ОТРАЖЕНИЕ, ПОЗНАНИЕ, МЫШЛЕНИЕ	299
СОЗНАНИЕ И ДУША.....	310
ЖИВОЙ ОРГАНИЗМ КАК НЕРАВНОВЕСНАЯ ФИЗИЧЕСКАЯ СИСТЕМА.....	319
СВОБОДА, АВТОМАТИЗМ, СЛУЧАЙНОСТЬ	343
Основные выводы главы второй	357
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	360

Н. А. Соловьёв, С. В. Посадский

Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма

Соловьёв Никита Александрович,
кандидат физико-математических наук;

Посадский Сергей Владимирович,
кандидат философских наук

Связаться с авторами
можно по e-mail: ptqr@mail.ru

Дизайнер
Мария Кагарлицкая

Корректор
Екатерина Анохина

ISBN 978-5-905942-66-2



Тираж 1000 экз.
Подписано в печать 23.06.2014
Формат 70 x 100 1/16
Печать офсетная
Печ. листов 23,5

Издательство Зимины
www.zimin.spb.ru, zimin_mai@mail.ru

ООО «Типография «НП-Принт»
Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15. Тел. (812) 325-22-97